زیرعنوان فسانہ چند خطوط کا مجموعہ ہے جنمین بہ ترتیب ایک خاتون اپنی سوانح زندگی بیان کرتی ہے، طفولیت، جوانی، محبت، پہلی شادی، دوسری جبری شادی، فراق، مصائب اور ملاقات پر یہ افسانہ ختم ہوتا ہے، افسانہ کے اکثر باب دلنشین اور موثر ہین، زبان مین صفائی اور شستگی ہے، لیکن مردانہ پن کی کرختگی باقی ہے، ہمارے دوست کا قلم غالباً ابھی عورت کا سوانگ بھرنے مین مشاق نہین ہوا ہے، انکو اسقدر ترقی کرنی چاہیئے کہ انکی کتاب پڑھتے وقت ہم انکی ذکوریت و انانیت کے مسئلہ کو فراموش کرجائین،

اصل طریقہ ترجمانی جذبات مین انکی کامیابی مشکوک نہین ہے بلکہ آیندہ کے لئے حوصلہ افزا ہے، منجملہ اور امور کے ایک قابل گرفت یہ امر ہے کہ عبارت اور طرز خطاب مین خطوط اور پھر ہندوستانی عورتون کے خطوط کی شان نہین رہی ہے، لکھائی چھپائی متوسط، قیمت عمر

پتہ: سید علی یاور محلہ بنگلہ، امروہہ،

فلسفۂ عبادت، مدرسہ الٰہیات کانپور کی طرف سے اس نام کا ایک رسالہ شایع ہوا ہے جسمین اسلامی اور آرین طریقہ عبادت کا مقابلہ کیا گیا ہے، رسالہ نگار مولانا آزاد سبحانی ہین جنکا قلم ان مباحث مین خاص شہرت حاصل کرچکا ہے، اسلام کی ایک ایک عبادت کی خاص فلسفیانہ تشریح کی ہے، اور آریون کے ہر طریقہ عبادت سے اسکو بہتر ثابت کیا ہے آخر مین آریون سے سوالات کا سلسلہ ہے،

صرف ۔ر کا ٹکٹ بھیجکر بلا قیمت ناظم مدرسۂ مذکور سے طلب کیجئے،

عدد نہم	ماہ جمادی الثانی ۱۳۳۶ھ مطابق مارچ ۱۹۱۸ء	مجلد دوم

مضامین

مقالات

مقدمۂ روح الاجتماع

گذشتہ سال دارالمصنفین کی طرف سے لیبان کی انقلاب الامم جب اردو مین شایع ہوئی
تو بعض علم دوست احباب نے فرمائش کی کہ اسکی دوسری کتاب روح الاجتماع کا بھی ترجمہ کیا جاے
اس کتاب کا انگریزی مین بھی "کروڈ" کے نام سے ترجمہ ہوچکا ہے، اس دعوی کا کہ ہماری
موجودہ انگریزی تعلیم، علم کا ذوق پیدا کرنے سے عاجز ہے، آج ہمکو ایک اور نیا ثبوت ہاتھ آتا ہے
کروڈ ہندوستان مین یا بھیکری کی خوشنما دوکانون مین پڑی ہے، یا کسی شوقین جنٹلمین کی
نمائشی لائبریری مین سامان آرائش کے کام آرہی ہوگی، لیکن روح الاجتماع ابناے
سو.تی کے تنگ وتاریک کوٹھری سے نکلکر علمار کے حجرون مین آتی ہے، اور ایک بے سواد
سیاہی اور غیر آہنی قلم کے ذریعہ سے ہندوستان کی زبان مین منتقل ہوجاتی ہے،

روح الاجتماع کا ترجمہ تو ہو ہی رہتا لیکن مجھے سب سے زیادہ مسرت اسکی ہو کہ یہ ترجمہ
ایک ایسے شخص کے ہاتھون انجام پایا ہے جو ذاتی کمال کے ساتھ، جسکا خاندان تین سو
برس سے ہندوستان مین اسلامی علوم وفنون کا مرجع رہا ہے، ہماری مراد اس سے
خانوادۂ فرنگی محل ہے، مولوی **محمد یونس** صاحب انصاری فرنگی محلی، نواسۂ جناب
مولانا **عبدالحی** صاحب مرحوم فرنگی محلی نے اس کتاب کو ہماری زبان مین منتقل کیا ہے
مولویصاحب نہ صرف عربی کے عالم ہین بلکہ وہ انگریزی زبان سے بھی ایک حد تک
آگاہ ہین، چنانچہ انکا موجودہ ترجمہ "کروڈ" سے تطبیق پاکر اردو مین آیا ہے اور نہایت

شکریہ کے ساتھ ہم اسکا بھی ذکر کرنا چاہتے ہین کہ مولویصاحب موصوف نے یہ ترجمہ
دارالمصنفین کو بغرض اشاعت عطا فرمایا ہے،

اس کتاب کا موضوع، جماعتون کے نفسیات کا بیان ہے، اصل ترجمہ پر مترجم نے
لیبان کے علاوہ بل اور کاٹ کے نظریات کو ملاکر ایک نہایت جامع مقدمہ لکھا ہے
جو آج معارف کا سرِ مضمون ہے،

(۱)

(۱) انسان کے تمام دماغی اور نفسانی کوائف کو ایک ایک کرکے دیکھ جاؤ، نفس انسانی کا
ہر ہر مظہر اور ہر ہر شعبہ تمکو مخصوص قوانین فطرت کے تابع نظر آئیگا، احساسات مشاعر خیالات
وتصورات، اور جذبات غرض دماغی مشین کے ایک ایک پرزے کے لئے چند ذہنی قوانین
مقرر ہین، جنکے مطابق یہ پوری مشین چل رہی ہے، لیکن افراد انسانی کی ان مخفی خصوصیتون کا
اظہار اکثر اسوقت ہوتا ہے جب مخصوص ماحول اور مخصوص علتون کے ماتحت دماغی قوار
اپنے اپنے فرائض انجام دیتے ہین، انسان کی کیفیت وقوفی اور حالت شعوری ایک خارجی
ماحول اور مخصوص ہیجات بیرونی کی محتاج ہے کہ جبتک یہ بیرونی موثر مخصوص خارجی حالات
کی موجودگی مین اعصاب حس کو متاثر نہ کرے اسوقت تک انسان اس کیفیت وقوفی کا
ظہور ہی نہین ہوسکتا، اسی طرح جذبات اور تصورات بھی اپنے اپنے وجود کے لئے مخصوص
حالات خارجی اور مہیجات بیرونی کے محتاج رہتے ہین، اور ان سب کوائف نفسانی سے
انسان کی نفسانی زندگی کی تشکیل ہوتی ہے، ہر انسان کو اپنی روزانہ زندگی مین مختلف
بیرونی ہیجات اور موثرات سے سابقہ پڑتا ہے، اور یہ بیرونی ہیجات اعصاب حس کے
ذریعہ سے انسان کے نفسانی کوائف مین گوناگون تغیر کرتے رہتے ہین، اور چونکہ انسان کی

نفسانی زندگی کا خمیر ان ہی مختلف اور تغیر پذیر کوائف نفسانی کے مجموعہ سے تیار ہوتا ہے
اسلئے ہم کہ سکتے ہین کہ انسان کی انفرادی حیات نفسی نام ہے، ان تغیر پذیر کیفیات
نفسانی کے مجموعہ کا جو ذہن انسانی مین پیدا ہوتی اور مٹتی رہتی ہین

لیکن یہ تغیرات جو انسان کی ذہنی دنیا مین پیدا ہوتے ہین اور جو بسا انسان کی
عملی زندگی پر بھی اثر کرتے ہین، کیا یہ محض اتفاقی حادثات کا مجموعہ ہین یا یہ بکھرے ہوئے
اجزاء علت و معلول کی زنجیر مین منسلک ہین؟ بالفاظ دیگر یہ مختلف تغیرات ذہنی جو
ذہن انسانی مین پیدا ہوتے ہین، کیا یہ چند مخصوص قوانین فطرت کے تابع ہین جو ان
تغیرات کی علت واقع ہوتے ہین؟ علم بتاتا ہے کہ یہ تغیرات ذہنی چند نفسانی قوانین کی بنا پر
پیدا ہوتے ہین اور مٹتے ہین، احساسات و مشاعر کے لئے علٰحدہ قوانین ہین، تصورات
کے لئے علٰحدہ قوانین ہین، جذبات کے لئے علٰحدہ قوانین ہین، اور ان سب قوانین سے
ایک مخصوص علم مین بحث کیجاتی ہے، جسکا نام علم النفس ہے، غرض انسان کی حیات
نفسی جن تغیر پذیر کیفیات نفسی کے مجموعہ سے عبارت ہے، انکی علتون، انکے قوانین نفسی،
اور انسان کی نفسانی زندگی کے حیرت انگیز طلسم کی عقدہ کشائی ایک مخصوص علم کے
ذمہ ہے جسکو علم النفس کہتے ہین،

(۲) انسان کی حیات نفسی کا ایک یہ شعبہ ہے جسکی حقیقت کا انکشاف علم النفس کرتا ہے
لیکن انسان کی حیات نفسی کا ایک دوسرا شعبہ اور ہے جو انسان کی اس ایک ممتاز
خصوصیت پر مبنی ہے کہ انسان بالطبع میل جول رکھنے والا حیوان واقع ہوا ہے، میری
زندگی مجھ ہی تک منحصر نہین، مین خود ایک ذات ہون، اور میرا وجود اپنے ہی نوع کے
دیگر افراد کے ساتھ وابستہ ہے، میرے عادات، میرے رہنے سہنے کا طور طریق، میرے

اعتقادات، میرا اخلاق، میرا کیرکٹر، غرض میری ہر وہ شئے جسکو مین اپنی جسمانی یا دماغی
زندگی کے جانب منسوب کر سکتا ہون وہ صرف میری ہی نہین ہے بلکہ اسمین کا اکثر حصہ
مین نے دوسرون سے پایا ہے، اور اپنے پاس اس غرض سے امانت رکھا ہے کہ اسمین
کچھ اضافہ کرکے اس دفینۂ مخفی کو مین دوسرون تک پہنچا دون، یہ میری زندگی کا دوسرا
شعبہ ہے جسکا تعلق میری ذات کے ساتھ صرف نہین بلکہ اسمین میرے ساتھ دوسرے
بھی شریک ہین، ہمقومی، ہم ملکی، ہموطنی غرض اس قسم کے وہ تمام مشترک الفاظ جو انسان کے
حالات اجتماعی یا اسکے رشتۂ قومی کو ظاہر کرتے ہین، اسکی بنا پر انسان کی دوسری قسم کی
حیات ہے جو حیات انفرادی کی طرح گو تغیر پذیر واقع ہوئی ہے لیکن انسان کی ان دو
زندگی مین جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اگر پہلی زندگی ایک ایک منٹ اور ایک ایک پل مین
بدلجاتی ہے تو اسکے مقابل انسان کی دوسری حیات مین ایک زمانہ اور چند صدیون کے
بعد تغیر ہوتا ہے، گویا انسان کی تمدنی اور اجتماعی زندگی کرۂ ارض کے طبقات آبی چٹانون
اور پہاڑون کے مماثل ہے، جنمین ایک مدت کے بعد تغیر ہوتا ہے اور تغیر کے بعد پھر انکی
ظاہری حالت ایسی بدلجاتی ہے کہ اصلیت کا بالکل پتہ نہین چلتا،

انسان کی یہ دو متقابل حیات نفسی ہین جنمین سے حیات انفرادی کے مظاہر تو ہم
بتا چکے ہین کہ انسان کے احساسات و مشاعر، تصورات و اعتقادات، جذبات و خیالات
اور اسکی قوت ارادی وغیرہ ہین، لیکن انسان کی حیات اجتماعی کی تشکیل جن عناصر سے
ہوئی ہے وہ تمام لوازم تمدن ہین جو ایک قوم یا ایک ملک کے باشندون کے ساتھ مخصوص
ہوتے ہین، اور جو انکی زندگی کے عملی ہادی اور رہبر ہوتے ہین، کسی قوم کا مخصوص نظام
حکومت اسکا مخصوص نظام معاشرت اسکا مخصوص مذہب، اسکا طریق تجارت اسکی

صنعت وحرفت، اسکے علوم وفنون، اسکی صناعیان اور دستکاریان، اسکا مخصوص طرز جنگ، غرض وہ تمام لوازم تمدن جو کسی قوم کے ساتھ خاص ہوتے ہین، انسے انسانی حیات اجتماعی کی تشکیل ہوتی ہے، لیکن جیساکہ ہم بتا چکے ہین کہ جس طرح انسان کی انفرادی حیات نفسی تغیر پذیر ہے، اُسی طرح انسان کی اجتماعی حیات نفسی بھی تغیر پذیر اور بدلنے والی شے ہے، اور ان دونون مین جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ حیات انفرادی کے اندر منٹون اور گھنٹون مین فرق ہوتا ہے، اور حیات اجتماعی صدیون کے بعد متغیر ہوتی ہے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حیات انفرادی کے تغیر کے لئے جن خارجی مہیجات کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی گو اپنی ترکیب مین پیچیدہ ہوتے ہین لیکن انسان کی حیات اجتماعی پر جو خارجی اثرات اثر کرتے ہین وہ بے انتہا ہوتے ہین، اور اس وسعت اور لاتناہی کے ساتھ انکی ترکیب بھی اتنی پیچیدہ ہوتی ہے کہ ان سب کے متواتر عمل کرنے کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے،

لیکن یہ مختلف عوامل اور مہیجات جو کسی ہیئت اجتماعی پر اثر کرتے ہین، انکی تحدید دو قسم کے مہیجات مین کیگئی ہے، بعض مہیجات تو وہ ہین جنکا تعلق خود ان افراد کے اندرونی حالات اور خود افراد کے ذاتی کیرکٹر اور افراد کی ذاتی فطرت سے ہوتا ہی جماعت کے ان اندرونی مہیجات کی حقیقت سمجھنے کے لئے یہ پیش نظر کرلینا بھی ضروری ہی کہ انسانی ہیئت اجتماعی کا نظام تمامتر مبنی ہوتا ہے، انسان کی قوت تقلید اور اسکی اثر پذیری پر حیات اجتماعی کی اگر کوئی دقیق سے دقیق تشریح کیجائے تو اسکا حاصل بجز اسکے کچھ نہ نکلیگا کہ حیات اجتماعی نام ہے افراد کی اثر پذیری اور افراد کی تحدید حریت اور فنائی شخصیت کے مجموعہ کا، سوسائٹی مین داخل ہوکر سوسائٹی کا ہر فرد دوسرے افراد سے متاثر ہوتا ہے،

اور اسی نسبت سے وہ دوسرون کو اپنے سے متاثر کرتا ہے، اور افراد کی ذاتی شخصیتین اجتماعی مقاصد کے اندر فنا ہوجاتی ہین، فطرت انسانی کا یہ باہمی فعل و اثر سوسائٹی کے اندرونی حالات مین تغیر کرتا ہے، اسکے بعد اس مجموعہ پر چند خارجی موثرات اور اپنا عمل کرتے ہین، بالخصوص آب وہوا، مخصوص ماحول، آبا و اجداد کے موروثی اثرات، ملک کی فطری بوقلمونی، اور مختلف مناظر فطرت، غرض وہ تمام خارجی حالات جنمین انسان کی کوئی سوسائٹی بسر کررہی ہو، وہ سب مل کر انسانی جماعت پر اپنا اثر کرتے ہین، اور ان تمام بیرونی اور اندرونی موثرات کا مجموعہ اپنے فعل و اثر سے سوسائٹی کے اُن تمام کوائف اجتماعی اور مظاہر نفسانی کی تشکیل کرتا ہے جنکی تفصیل اُوپر گذر چکی ہے، لیکن ان تمام اندرونی وبیرونی موثرات کا جو اثر افراد انسانی کے مجموعہ پر ہوتا ہے وہ اس طرح ہنین ہوتا کہ کوئی خاص موثر کسی خاص کیفیت اجتماعی پر اثر کرے اور دوسرا خاص موثر دوسری کیفیت اجتماعی پر، بلکہ موثرات کا پورا مجموعہ کوائف اجتماعی کے پورے مجموعہ پر یکبارگی اثر کرتا ہے، اور اس بنا پر گو کوائف اجتماعی مین ہم ہر موثر کے علحدہ علحدہ نشانات تو ہنین بتا سکتے، البتہ یہ ضرور ہے کہ اگر ہم عہد قدیم کی کسی خاص سوسائٹی کے پورے حالات کا علم رکھتے ہون، نیز موجودہ زمانہ مین اس سوسائٹی کے جو حالات ہین اُنسے بھی ہمکو پوری واقفیت ہو تو زمانہ گذشتہ اور زمانہ موجودہ کے حالات کا باہمی مقابلہ کرنے سے ان حالات کے اندر ہم ایک عجیب ربط و نظام پاتے ہین، اور جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ جس طرح حیات انفرادی مین انسانی حیات کا ہر متاخر لمحہ اپنے پیشرو لمحہ سے علیت ومعلولیت کا تعلق رکھتا ہے، اسی طرح حیات اجتماعی کے تمام منتشر اجزا بھی علیت کے ایک لڑی مین باہم منسلک ہین، اور یہ پورا مجموعہ ایک عجیب

حیرت انگیز ربط و نظام کا پتہ دے رہا ہے، جسکی علامتین عالم کے تمام مظاہر وجود مین ہمکو عیان نظر آتی ہین، پس انسان کے مختلف کوائف اجتماعی مین سے ہر کیفیت اجتماعی کی علت قریبہ وہ کیفیت اجتماعی ہوتی ہے جو اس کیفیت اجتماعی کے پیشتر گذر چکی ہے اور اسی طرح سلسلہ وار تمام کوائف اجتماعی اپنے سے مقدم کوائف اجتماعی کے معلول اور اپنے متاخر کوائف اجتماعی کے علت ہوتے ہین،

غرض وہ خارجی حالات جنمین انسان کی کوئی سوسائٹی بسر کر رہی ہو جب اپنے قوانین کے مطابق جماعت کے اندرونی موثرات کے ساتھ ملکر جماعت پر اثر کرتے ہین اسوقت کسی خاص ہیئت اجتماعی کی تشکیل ہوتی ہے جو مخصوص کوائف اجتماعی اور مخصوص لوازم تمدن کی پیدائش کی باعث ہوتی ہے، لیکن جس طرح فطرت کے اور دوسرے مظاہر کائنات مین "عمل" اور "رد عمل" دو برابر کی قوتین ہوتی ہین جو علی التواتر اپنا اثر کرتی ہین، اسی طرح انسانی حیات اجتماعی بھی "عمل" اور "رد عمل" دو برابر کی قوتون کی رزمگاہ ہے جہان یہ دونون قوتین متواتر اپنا عمل کرتی ہین، ہیئت اجتماعی کے بیرونی موثرات بالفاظ دیگر وہ خارجی حالات جنمین انسان کی کوئی جماعت زندگی بسر کر رہی ہو افراد انسانی پر اپنا عمل کرتے ہین، لیکن افراد انسانی کی فطرت مین خود اس طرح کی لچک پائی جاتی ہے کہ جہان وہ خارجی ماحول سے اثر پذیر ہوتی ہے وہان دوسری طرف وہ خود اپنی صلاحیت و استعداد کے مطابق کسی خارجی ماحول کو تلاش کر کے خود اسپر اپنا اثر کرتی ہے، خارجی موثرات انسانی فطرت کو اپنے رنگ مین رنگتے ہین اور انسانی فطرت خارجی موثرات کو وجود مین لاتی ہے، اور اس طرح عمل اور رد عمل دو مساوی قوتون سے اثر پذیر ہو کر اجتماع انسانی ترقی کے جانب قدم بڑھاتا ہے لیکن یہ ترقی ہمیشہ اسی طرح ظہور پذیر ہوتی ہے کہ بیرونی موثرات اندرونی موثرات سے ٹکر کھاتے ہین،

اور اندرونی موثرات بیرونی موثرات سے، اور ان دونون کے فعل و انفعال سے ایک جدید ہیئت اجتماعی کا وجود ہوتا ہے، جو اگلی ہیئت اجتماعی سے بالکل مختلف ہوتی ہے، اور ان دو سوسائٹیون کے درمیان جو زمانہ باہمی فعل و اثر مین گذرتا ہے وہ گویا ان دونون کے درمیان اتصال پیدا کرتا ہے، جسمین بوڑھی قومین مٹتی اور نوجوان قومین اُبھرتی ہین، اور اسی طرح قدرت اقوام عالم کو مٹا مٹا کر ارتقائی تمدن و تہذیب کا مقصد انجام دیتی ہے، یہ ہی انسانی ہیئت اجتماعی کا وہ فرض جسکو دنیا کی مختلف قومین اپنی اپنی بساط کے موافق انجام دیتی ہین اور اپنے بعد والی قومون کے لئے چھوڑ جاتی ہین،

غرض انسانی ہیئت اجتماعی کے مختلف تغیرات پر عمیق نظر ڈالنے سے ہمکو نظر آتا ہے کہ

(۱) انسان کے تہذیب و تمدن کی ترقی کا بڑا دارومدار ان خارجی اور اندرونی موثرات کے عمل اور رد عمل پر ہوتا ہے، جو انسان کی ہیئت اجتماعی پر اپنا اثر کرتے ہین،

(۲) ان مختلف موثرات کا یہ باہمی تاثر و تفاعل ان مختلف کوائف اجتماعی کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے جو مختلف اوقات مین پیدا ہوتے اور مٹتے رہتے ہین،

(۳) تغیرات کا یہ پورا سلسلہ چند قوانین فطری کی بنا پر عمل مین آتا ہے جو قومون کی ترقی و انحطاط مین بہت بڑا اثر رکھتے ہین،

پس انسان کی ہیئت اجتماعی کے مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے مختلف علل و اسباب سے جس علم مین بحث ہوتی ہے اسکا نام علم الاجتماع ہے، قومون کے مختلف تغیرات قومون کی ترقی و تنزل کے قوانین نفسی، کوائف اجتماعی کی حقیقت، اور ان مختلف کوائف اجتماعی کے علل و اسباب کی جستجو، قومون کے حالات مین جو بیرونی موثرات تغیر پیدا کرتے ہین انکی تحدید اور انکا تعین، ان تمام مسائل سے بحث کرنا علم الاجتماع کا فرض ہے، قومون کی

ترقی وتنزل کے کیا اسباب ہوتے ہین، قومون کے لوازم تمدن مین کس طرح تغیر ہوتا ہے، قومون کے اختلاط و امتزاج کے کیا کیا اسباب ہوتے ہین؟ خارجی موثرات کتنے ہین انکی کیا نوعیت ہے، قومون پر انکا کیا اثر ہوتا ہے، یہ اور اسی قبیل کے دیگر سوالات علم الاجتماع کے حدود مین داخل ہین، علم تاریخ اور علم الاجتماع مین یہ فرق ہے کہ علم تاریخ مین واقعات ماضیہ کے جزئیات سے بحث کیجاتی ہے، اور علم الاجتماع مین ان جزئی واقعات سے بحث نہین ہوتی بلکہ وہ ان واقعات پر یکجائی نظر ڈالکر انسانی ہیئت اجتماعی کے تغیرات کے علل و اسباب سے بحث کرتا ہے،

(۳) لیکن انسانی ہیئت اجتماعی کے مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے علل قریبہ و بعیدہ پر مہذب ممالک مین جن بہترین دماغون نے بحث کی ہے، انھون نے بحث کرنیکے دو طریقے اختیار کئے ہین، اور یہ دونون طریقے وہی ہین جو عموماً مختلف مصنفین دوسرے علوم مین بھی اختیار کرتے ہین، مثلاً علم طب کو لو، علم طب سے بحث کرنیکا ایک طریقہ یہ ہے کہ اغذیۂ انسانی اور ان اغذیہ کے طبعی عمل، اور ہر ہر عضو کے قوانین صحت و قوانین مرض سے قطع نظر کرکے صرف اس بات سے بحث کیجائے کہ فلان فلان مرض مین کون کونسی دوائین مفید ہین اور فلان فلان مرض مین کون کونسی دوائین مضر ہین، اس طرز بحث سے صرف دواؤن کی خاصیتون کا علم ہوتا ہے، اور کسی مرض کو مان کر صرف اس مرض کے طرق ازالہ سے بحث کیجاتی ہے، اس سے بحث نہین ہوتی کہ یہ مرض پیدا کس طرح ہوا؟ اس مرض کے علامات کیا ہین؟ پھر خود قوانین صحت و قوانین مرض کیا ہین؟ غذا کا ہر ہر عضو پر کیا اثر ہوتا ہے؟ ان مباحث سے اس صورت مین بالکل بحث نہین ہوتی، بخلاف اسکے دوسرا طرز بحث جو ہے وہ یہ ہے کہ دواؤن کا اثر بتانے سے پیشتر اس بات سے بحث کیجا کہ اعضاے انسانی کے وظائف عمل کیا ہین؟ ہر ہر عضو کی حالت صحت و حالت مرض کے حدود کیا ہین؟ اعضاے انسانی مین کن کن اسباب سے مرض پیدا ہوتے ہین، ان امراض کے علامات کیا ہوتے ہین؟ انسانی غذا کی حقیقت کیا ہے؟ اعضاے انسانی پر غذا کا کیا اثر ہوتا ہے؟ امراض کو ادویہ اور اغذیہ سے کیا تعلق ہے؟ ادویہ کی کیفیت و کمیت سے مرض پر کیا اثر پڑتا ہے؟ غرض یہ اور اسی قبیل کے دیگر مسائل جو انسان کے حالات صحت و مرض کے اسباب کا انکشاف کرین اس دوسرے طرز مین اُنسے بحث کیجاتی ہے، اور دوسرا طرز پہلے طرز سے زیادہ عام و شامل اور جامع مانع ہے،

بعینہ اسی طرح انسانی ہیئت اجتماعیہ سے بھی بحث کرنیکے دو طریقے ہین، پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک مخصوص ماحول فرض کرکے کسی مخصوص ہیئت اجتماعیہ کے متعلق یہ سوال کیاجاے کہ ان حالات کے اندر اس ہیئت اجتماعی پر فلان واقعہ یا حادثہ کا کیا اثر پڑیگا جیسے روس کے موجودہ حالات مین انقلاب روس ملک کے لئے مفید ہے یا نہین؟ ہندوستان کے موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے ہوم رول ہندوستان کے لئے مفید ہوگا یا مضر؟ چینی قوم کے موجودہ حالات کے لحاظ سے وہان شخصی حکومت زیادہ بکار آمد ہوگی یا جمہوریت؟ اور اسی قبیل کے دیگر مسائل جنمین ہیئت اجتماعی کی ایک خاص حالت فرض کرکے مستقبل کے نتائج یا ان نتائج کی علتین دریافت کیجائین اُنسے بحث کرنا یہ ایک طرز ہے،

دوسرا طرز یہ ہے کہ بجاے اسکے کہ پہلے ہئیت اجتماعی کے مخصوص حالات فرض کرکے یہ بات دریافت کیجاے کہ فلان واقعہ کا قوم پر کیا اثر ہوگا یا ان حالات کے اندر فلان فلان واقعہ کی علت کیا ہے، بجاے اسکے پہلے اس بات سے بحث کیجاے کہ ہئیت اجتماعی پر جو موثرات اثر کرتے ہین انکی حقیقت کیا ہے؟ خود مخصوص خارجی حالات کس طرح پیدا ہوتے

اور قوم پر کس طرح اثر کرتے ہین؟ اس دوسرے طرز مین یہ سوال نہین ہوتا کہ فلان فلان حالات مین ہئیت اجتماعی پر فلان فلان واقعہ کا کیا اثر پڑیگا بلکہ سوال یہ ہوتا ہی کہ ہئیت اجتماعی کے لئے مخصوص حالات خود کس طرح پیدا ہوے؟ مظاہر تمدن اور کوائف اجتماعی کو کن مختلف اسباب نے پیدا کیا ہے؟ پھر اس سے بھی آگے بڑھکر انسان کی حیات اجتماعی کی غرض مین کیا ہے، اور یہ غرض حاصل کس طرح ہوتی ہے؟ قومون کے قوانین نفسی کیا کیا ہین جو قومون کے حالات مین تغیر کرتے ہین، علم الاجتماع سے بحث کرنے کا یہ دوسرا طرز ہے جو پہلے طرز سے زیادہ عام وشامل اور پہلے طرز سے زیادہ مقبول ہے، اور زمانہ حال کے جن فلاسفہ نے علم الاجتماع سے بحث کی ہے، انھون نے عموماً یہی طرز اختیار کیا ہے انگلستان مین مسٹر بکل نے سب سے پہلے تمدن انسانی کی تاریخ اسی طرز پر لکھی، اور لیبان نے بھی اپنی کتاب سر تطور الامم مین علم الاجتماع سے اسی طرز کے مطابق بحث کی ہے، غرض علم الاجتماع سے بحث کرنیکے عموماً یہ دو طرز ہین جو فلاسفہ نے اختیار کئے ہین، لیکن ان مین سے دوسرا طرز زمانہ حال مین زیادہ مقبول ہے،

یہان تک سلسلۂ بحث مین ہم نے جتنے منازل طے کئے ہین انکو یکجا طور پر ایک مرتبہ پھر پیش نظر کرلو،

(۱) انسانی حیات کی دو قسمین ہین، حیات[۱] انفرادی سے متعلق جتنے علوم ہین انمین سے علم النفس مین جن مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے علل واسباب سے بحث ہوتی ہے جو انسان کی ذہنی دنیا مین پیدا ہوتے ہین، اور حیات[۲] اجتماعی سے متعلق جتنے علوم ہین انمین سے علم الاجتماع مین جن مختلف تغیرات اور ان تغیرات کے علل واسباب سے بحث ہوتی ہے جو انسان کی ہئیت اجتماعیہ مین مختلف اوقات مین پیدا ہوتے ہین،

(۲) علم الاجتماع مین جن مسائل سے بحث ہوتی ہے وہ مختصراً حسب ذیل ہین،

[۱] انسانی اجتماع پر کون کونسے خارجی اور اندرونی موثرات اثر کرتے ہین،

[۲] انسان کے کوائف اجتماعی یا بالفاظ دیگر لوازم تمدن کس طرح پیدا ہوتے ہین،

ان لوازم تمدن اور مختلف کوائف اجتماعی کے اندر تغیر وانقلاب کس طرح اور کن اصول پر ہوتا ہے، غرض وہ تمام امور جنکا تعلق انسان کی اجتماعی زندگی سے ہے، اُنسے علم الاجتماع مین بحث کیجاتی ہے،

(۳) لیکن علم الاجتماع سے فلاسفہ نے عموماً دو طرز پر بحث کی ہے، اول یہ کہ چند مخصوص خارجی حالات کے اندر مختلف واقعات وحوادث کا جو اثر ہئیت اجتماعیہ پر ہوتا ہے اُسکے علل واسباب دریافت کرنا، دوسرے یہ کہ خود ان خارجی حالات وموثرات کی حقیقت اور انکی پیدائش کے علل واسباب سے بحث کرنا،

یہ علم الاجتماع کا ایک ہلکا سا خاکہ ہی جو صفحات بالا مین بالاجمال درج کیا گیا،

(۲)

صفحات بالا مین علم الاجتماع کا جو ایک ہلکا سا خاکہ کھینچا گیا، اس سے غالباً علم الاجتماع کی حقیقت تو خوب ذہن نشین ہو گئی، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مختلف فلاسفہ نے علم الاجتماع سے بحث کرنے کے کیا کیا طریقے اختیار کئے ہین،

لیکن بیانات بالا کے مطالعہ سے غالباً ناظرین کو یہ بھی معلوم ہوا ہوگا کہ علم الاجتماع کو انسان کی نفسانی حیات اجتماعی کے ساتھ وہی نسبت ہے جو انسان کی فزیکل ہسٹری کو انسان کی حیات جسمانی کے ساتھ ہے یعنی گویا علم الاجتماع انسان کی اجتماعی زندگی کی تاریخ کا نام ہے، جس طرح علم جیالوجی (طبقات الارض) مین یہ بحث کیجاتی ہے کہ طبقات

ارض نے موجودہ شکل کس طرح حاصل کی؟ زمین مین کیا کیا تغیرات واقع ہوے؟ اور ان تغیرات کے اسباب کیا ہین؟ اسی طرح انسان کی فزیکل ہسٹری مین یہ بحث کیجاتی ہے کہ انسان کی پیدائش کس طرح ہوئی، انسان نے موجودہ ترقی کس طرح حاصل کی، مختلف اصناف انسانی کے مابین مابہ الامتیاز کیا کیا چیزین ہین، انسان کے دوران ترقی مین انسان مین کیا کیا تغیرات ہوئے اور ان تغیرات کے اسباب کیا ہین، بعینہ اسی طرح علم الاجتماع مین جو بحث ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہیئت اجتماعی کا وجود کسطرح ہوا، ہیئت اجتماعی نے موجودہ ترقی کس طرح حاصل کی، اور اس دوران مین کیا کیا تغیرات اسمین پیدا ہوے اور ان تغیرات کے اسباب کیا ہین، غرض جن فلاسفہ نے علم الاجتماع سے اب تک بحث کی ہے، انکی بحث کا زیادہ حصہ اجتماع انسانی کی تاریخ سے متعلق رہا ہے، اور گویا اس لحاظ سے انسان کی نفسانی حیات اجتماعی کے ساتھ اس علم کو وہی نسبت ہوگی جو فزیکل ہسٹری کو انسان کی حیات مادی کے ساتھ یا جیالوجی کو جغرافیہ زمین کے ساتھ ہے،

لیکن یہ ظاہر ہے کہ جس طرح فزیکل ہسٹری سے صرف انسان کے ان مختلف ادوار مادی کا علم ہوتا ہے جنکو انسان نے طے کیا ہے، اسی طرح علم الاجتماع سے بھی محض واقعات تاریخی کی حقیقت اور انکے اسباب کا انکشاف ہوگا، اور جس طرح انسان کی حیات انفرادی کے ادوار مادی و ادوار نفسی کی حقیقت کا واقعی انکشاف اسوقت تک نہین ہوسکتا تا وقتیکہ اسکے حیات انفرادی کے تمام عناصر و اجزاء سے علحدہ علحدہ بحث نہ کیجاے، اسکے خواص جسمانی کی تشریح، اسکے حالات صحت و مرض، اسکے قوا و اعضاء کے وظائف عمل اور انکی تشریح اسکے دماغی قوا کی تفصیل، جذبات، احساسات، تصورات، افکار، عقائد و ارادہ ان تمام مظاہر دماغی کی توضیح و تشریح، جذبات کے انحطاط، و زوال، ترکیب و تقسیم کے قوانین

احساسات کی تحلیل، اور تصور و احساس کے باہمی فرق، عقیدہ کی پیدائش اور زوال کے اسباب، تخیل کی وسعت، اور اسکی پوری توضیح، فکر کرنے کے طریقے، اور صحیح و غلط فکر کی باہمی تمیز، قوت ارادی کے مظاہر وغیرہ ان تمام مسائل سے جب تک بالتفصیل بحث نہ کیجاے، اسوقت تک صرف انسان کی فزیکل ہسٹری جان لینے سے حیات انفرادی کے تمام شعبون کی تشریح نہین ہوسکتی، یہی وجہ ہے کہ انسان کی حیات انفرادی سے جن علوم مین بحث ہوتی ہے، ان مین اعلے درجہ علم تشریح اور علم النفس کا ہے علم تشریح مین اعصاب جسمانی اور قوا و اعضاء کے وظائف اعمال سے بحث ہوتی ہے اور علم النفس مین جذبات و کیفیات نفسیہ اور انسان کے مظاہر دماغی سے،

پس اسی طرح انسان کی حیات اجتماعی سے جب بحث کرنا ہو تو کوئی علم ایسا ہونا چاہیے جو علم النفس کی طرح مظاہر اجتماعی کی حقیقت کی تشریح کرتا ہو اور جسمین یہ بتایا جاے کہ نفس اجتماعی کی حقیقت اور اسکے ممیزات کیا کیا ہین، جماعت کے جذبات کی پیدائش کس طرح ہوتی ہے، جماعت مین کن کن جذبات کا ظہور ہوتا ہے، جماعت کے فکر کرنیکا کیا طرز ہے، جماعت کو آمادہ عمل کرنیکے لئے کونسے ذرائع اختیار کئے جاتے ہین جماعت کے کتنے اقسام ہین اور ان اقسام کے باہمی ممیزات کیا کیا ہین، جب تک ان مسائل سے بحث نہ کیجاے، اسوقت تک گو علم الاجتماع سے اجتماعی زندگی کے انحطاط و زوال، اور انکے اسباب کی وضاحت تو ہوجائیگی لیکن انسانی ہیئت اجتماعی کی حقیقت پر روشنی نہ پڑیگی،

علاوہ برین اوپر معلوم ہوچکا ہے کہ ہیئت اجتماعی کے تغیرات جن اسباب کے معلول ہوتے ہین انکی تحدید دو قسمون مین کیگئی ہے، مہیجات بیرونی اور موثرات اندرونی، نیز یہ بھی

معلوم ہوچکا ہے کہ ان دو قسم کے موثرات مین باہم عمل اور ردعمل کا فعل جاری رہتا ہے اور اس باہمی تاثر و تفاعل کے اثرات سے کوائف اجتماعی اور مظاہر تمدن کی پیدائش ہوتی ہے نیز یہ کہ ان اندرونی موثرات کے اندر جو جو موثر شامل ہین انکا زیادہ حصہ جماعت کی خود اندرونی ترکیب سے تشکیل پاتا ہے، لیکن جماعت کی بھی اندرونی ترکیب نام ہے نفس اجتماعی کے مظاہر کے مجموعہ کا، جماعت کے جذبات اسکے تصورات اسکے اوہام اسکے عقاید ان ہی سب چیزون کی ایک خاص ترکیب سے ہیئت اجتماعی کا جو ہیولے تیار ہوتا ہے اسی کو نفس اجتماعی کہتے ہین، اور اس نفس اجتماعی کے مظاہر سے جس علم مین بحث ہوتی ہے اسکو علم نفسیات اجتماع کہتے ہین، پس جب تک جماعت کی اندرونی ترکیب اور نفس اجتماعی کے مظاہر کی حقیقت کی تشریح نہ کیجاے اسوقت تک جماعت کے ان اندرونی موثرات کی حقیقت واضح نہ ہوگی، جو اجتماعی تغیرات کی پیدائش مین خاص مداخلت رکھتے ہین اسلئے علم الاجتماع کے مباحث کا ایک ضروری پہلو یہ بھی ہے کہ اجتماع انسانی کی حقیقت سے بحث کیجائے اور یہ بتایا جاے کہ محض افراد منتشر کا حالت اجتماع مین آجانا کن جدید نفسانی حالات کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے، اور یہ پہلو علم الاجتماع کے لئے اتنا ضروری ہے کہ علم الاجتماع کی تکمیل بلا اسکے کسی طرح نہین ہوسکتی،

پس حاصل یہ کہ فلاسفہ نے علم الاجتماع سے بحث کرنیکے جو طریقے اختیار کئے ہین انکا تعلق زیادہ تر اجتماع انسانی کی تاریخ سے ہے اور اسکو فلسفہ تاریخ کہنا زیادہ موزون ہوگا لیکن اس سلسلہ مین کبھی اس بات سے بحث نہین کیگئی کہ خود انسانی اجتماع کی حقیقت کیا ہے، اور نفس اجتماعی کے مظاہر کیا کیا ہین،

سلسلۂ مکالمات برکلے

از مولوی عبدالماجد بی اے

ا۔ تو کیا آپ اس راے کے منکر ہین کہ ہم ہر شے خدا مین دیکھتے ہین، مین تو سمجھتا تھا کہ آپکا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے،

ف۔ دنیا مین راے تو سبھی رکھتے ہین، لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہین اسلئے خیالات مین اسقدر گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہے، اور اس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز نہین کہ جو خیالات حقیقۃً باہم متضاد ہین وہ عام لوگون کے نزدیک ایک سمجھ لئے جائین، چنانچہ مجھے یہ سُن کر مطلق تعجب نہوگا کہ مجھے اور میلبرانش کو متحد الخیال سمجھ لیا جاے، حالانکہ میرے اور اسکے خیالات مین زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصورات کلیہ مجردہ پر قائم کرتا ہے، مین سرے سے اسکا منکر ہون، وہ ایک بالکل مستقل و قائم بالذات عالم خارجی کا قائل ہے، مجھے اس سے انکار ہے وہ یہ کہتا ہے کہ حواس فریب دیتے ہین اور اجسام کی حقیقی شکل و صورت کا ہمین علم نہین ہوسکتا، مجھے ان مین سے کوئی شے تسلیم نہین، غرض یہ کہ میرے اسکے بعد المشرقین ہے، بے شبہہ انجیل مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہے کہ "خدا مین ہم رہتے ہین اور اپنا وجود رکھتے ہین"، لیکن ہر شے کو جوہر ربانی مین دیکھنا دوسری بات ہے، اور اس سے مجھے قطعی اختلاف ہے، مین اپنے مسلک کو مختصراً یون بیان کرسکتا ہون، یہ مسلم ہے کہ میرے مدرکات محض میرے تصورات ہین، اور تصور کا وجود ذہن ہی مین ہونا ممکن ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ مین اپنے مدرکات کا خالق نہین، اُنکا وجود میرے وجود پر منحصر نہین، یہ میرے نفس کے فنا ہوجانے سے فنا نہین ہوسکتے، اور نہ مین اسپر قادر ہوسکتا ہون کہ اپنے حسب ارادہ و مرضی جب اور جو تصور چاہون پیدا کرلون، اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات کسی بالاتر نفس مدرکہ مین موجود ہین جو

انکو میرے نفس مین لانے پر قادر و متصرف ہے، میرا دعوےٰ ہے کہ جو چیزین براہ راست ادراک مین آتی ہین، وہی تصورات ہین خواہ انہین کسی نام سے موسوم کیا جاے، اور ظاہر ہے کہ تصورات وحسیات کا مستقر نفس ہی ہوسکتا ہے، یا آپکے خیال مین یہ آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہین ہونا ممکن ہے؟

ا- نہین یہ تو کسی کے خیال مین نہین آسکتا،

ف - لیکن اسکے مقابلہ مین یہ باسانی ہر شخص کے خیال مین آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود روح ہی مین اور روح ہی سے ہوتا ہے، درحقیقت ہمین ہر وقت اسکا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہے، اسلئے کہ بیشمار تصورات کا ہمین علم ہوتا ہی رہتا ہے، اور جب ہمین چاہتے ہین اپنی قوت ارادی کے مدد سے انہین ہر قسم کا تنوع پیدا کرلیتے ہین، اور اپنے متخیلہ کے سامنے لے آتے ہین، گو یہ ضرور ہے کہ یہ متخیلہ کے پیداکردہ تصورات یا اشیاء خیالی اسقدر واضح، روشن، دیرپا، و قوی نہین ہوتے، جتنے حواس کے پیداکردہ تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی نفس مجرد ضرور موجود ہے، جو ہم مین ہر لحظہ و ہر آن یہ تصورات وادراکات پیدا کرتا رہتا ہے، اور ان تصورات مین جو تنوع، نظم و ترتیب قائم ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انکا خالق، حکیم کل، قادر مطلق، وغیرہ مخفی ہے، میرے مفہوم مین آپکو غلط فہمی نہو، دیکھئے مین یہ نہین کہتا کہ مین موجودات کا ادراک اس حیثیت سے کرتا ہون کہ وہ جوہر ذات خالق ہین، یہ دعوی میری فہم سے بالاتر ہے، مین صرف اسکا مدعی ہون کہ موجودات مدرکہ کا علم ہماری قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور انکی آفرینش ایک روح مطلق کے ارادہ سے ہوتی ہے، کیا آپکے نزدیک یہ دعوی بدیہی الثبوت نہین؟ کیا آپکے نزدیک اس دعوی مین اس سے ایک ذرہ بھی زائد ہے، جسکی تصدیق ہمین مطالعۂ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہر وقت ہوتی رہتی ہے؟

ا- مین آپکا منشا خوب سمجھ گیا، مین تسلیم کرتا ہون کہ آپ وجود باری کا جو ثبوت دے رہے ہین،

وہ جسقدر حیرت انگیز ہے اسی قدر بدیہی بھی ہے، لیکن خدا کا وجود بطور موجودات کی علت اُولےٰ کے تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ ممکن نہین کہ ارواح و تصورات کے علاوہ کائنات مین ایک تیسری شے کا بھی وجود ہو، کیا تصورات کے لئے ایک سبب اضافی و علت قریبہ ہونا ممکن نہین؟ اور اسی کا نام مادہ ہے،

ف- ایک ہی بات کی کہانتک تکرار کئے جاؤن، خیر ایک بار پھر سہی، آپ یہ تو تسلیم ہی کرچکے ہین کہ جو چیزین براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہین، انکا وجود خارجی (یعنی نفس سے خارج) نہین ہوتا، اور یہ بھی مسلم ہوچکا ہے کہ جو شے حواس سے دریافت ہوتی ہے، وہ براہ راست ہی دریافت ہوتی ہے، اسلئے مدرکات ومحسوسات مین سے کوئی شے ایسی نہین جو وجود خارجی رکھتی ہو، اور اگر بقول آپکے مادہ کا کوئی وجود خارجی ہے تو لامحالہ وہ ایسی شے ہوگی جو اس سے نہین بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہوگی، مشاہدہ سے نہین بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہوگی،

ا- بیشک،

ف- تو اب خدارا فرمائیے کہ وجود مادہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہین!

ا- دلیل یہ ہے کہ میرے ذہن مین سیکڑون طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہین جنکی علت مین خود نہین ہوتا، یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خود بھی اپنی علت نہین ہوتے، نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہین، اور نہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ بلاعلت خود بخود پیدا ہوگئے ہون، اسلئے کہ بالکل غیر فعال غیر مختار، و عارضی ہوتے ہین، اس سے معلوم یہ ہوا کہ انکی کوئی خارجی علت ضرور ہوگی یعنی نفس و تصور دونون کے علاوہ، رہا یہ کہ اس علت کی تفصیلی ماہیت کیا ہے، سو اس سے مین خود بھی واقف نہین تاہم اسکے وجود سے انکار نہین ہوسکتا، اور اسی علت تصورات کا نام مین مادہ رکھتا ہون

ف- اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان مین ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہین، یا یونہی ہر شخص نے بطور مجاز کے

جس لفظ کے جو معنی چاہے لیلے، فرض کیجیے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلان ملک مین لوگ آگ پر بغیر کسی گزند کے گذر جاتے ہین، اور اپنے ذہن مین آگ کے معنی پانی کے لے یا یہ کہے کہ فلان ملک مین درخت اپنے دو پیرون پر حرکت کرتے ہین، اور درخت سے انسان مراد لے، تو آپکا اسکے اس طرز عمل کے متعلق کیا خیال ہوگا؟

ا - یہی ہوگا کہ نہایت مہمل ہے، ہر زبان ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہے، جو شخص اس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہے، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہے، جس سے سوا اسکے کہ محض لفظی نزاعات مین اضافہ ہو اور کوئی فائدہ نہین،

ف - اب یہ فرمائیے کہ عام بول چال مین مادہ کا کیا مفہوم ہے؟ یہی نہ کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، حرکت پذیر بے شعور، و غیر فعال جسم ہے، یا کچھ اور؟

ا - بالکل یہی،

ف - مگر ایسی ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہو چکا ہے، اور بالفرض محال ایسی ہستی موجود بھی ہو تو جو شے غیر فعال ہے وہ سبب کیونکر بن سکتی ہے؟ اور جو شے بے شعور ہے وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہے؟ یہ بے شبہہ ممکن ہے کہ آپ لغت عام کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لین، اور یہ دعوی کرین کہ وہ ایک غیر ممتد، صاحب شعور، و فعال ہستی ہے، لیکن ابھی آپ خود ہی اس لغت آفرینی کو نہایت مہمل قرار دے چکے ہین، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہین کہ کوئی انکا سبب بھی ہے، مین آپ سے متفق ہون، لیکن جب آپ اس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم کرنے لگتے ہین تو ہماری آپکی راہین جدا ہو جاتی ہین،

ا - ایک حد تک آپکا فرمانا بجا ہے، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہین سمجھے، مین اسکا ہرگز منکر نہین، کہ خدا یا روح مطلق، کائنات کی علت اولے ہے، مین صرف یہ کہتا ہون کہ اس سے

نیچے اتر کر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہین کہ یہ آفرینش تصورات مین معین ہوتا ہے، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہین بلکہ اس قوت سے جو مادہ کے ساتھ مخصوص ہے یعنی حرکت،

ف - مین دیکھتا ہون کہ آپ بار بار اسی ابتدائی مغالطہ مین پھنس جاتے ہین، یعنی حرکت پذیر اور (اسلئے) ممتد جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہین، حالانکہ اسکا ابطال پہلی صحبت مین پوری وضاحت و قطعیت کے ساتھ ہو چکا ہے، معاذ اللہ! کیا آپ یہ چاہتے ہین کہ آپ اپنے مسلمات سے بار بار منحرف ہوتے رہین، اور مین پھر ہر مرتبہ از سر نو اپنی پچھلی تقریرون کا اعادہ کرتا رہون؟ خیر پچھلی گفتگوؤن سے قطع نظر کرکے مین آپ سے یہ دریافت کرتا ہون کہ آیا تصورات تمام تر غیر فعال و غیر عامل ہین یا نہین؟

ا - یقیناً ہین،

ف - اور اعراض محسوسہ؟ یہ تصورات ہی ہین یا کچھ اور؟

ا - یقیناً تصورات ہین اسکا کتنی مرتبہ اقبال کرایگا،

ف - حرکت کا شمار اعراض محسوسہ مین ہے؟

ا - ضرور ہے،

ف - تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل و غیر فعال ہے،

ا - ہان اس سے تو یہی لازم آتا ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جب مین انگلی کو حرکت دیتا ہون تو وہ خود بالکل ایک انفعالی حیثیت رکھتی ہے، اسمین حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہے جو عامل ہے

ف - اب پہلے تو یہ فرمائیے کہ جب حرکت کی محض انفعالی حیثیت رہ گئی تو کیا آپکے خیال مین بجز ارادہ کے اور کسی شے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی ہے؟ اور اگر نہین ہو سکتی ہے تو پھر ایسی شے کے

وجود کا دعوی کرنا بے معنی ہے یا نہین ؟ پھر یہ فرمایئے کہ ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد روح کے
علاوہ کسی اور شے کی جانب علت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا مہمل و بے معنی ہی یا نہین ؟

ا - خیر اس مسئلہ کو جانے دیجئے، لیکن اگر مادہ علت کی حیثیت نہ بھی رکھتا ہو تاہم یہ تسلیم
کرنے مین کیا عذر ہوسکتا ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جو فاعل حقیقی کو آفرینش تصورات مین معین ہوتا ہے،

ف - یہ آلہ ہے تو اُسکی شکل و قطع کیا ہے ؟ اسمین کتنی کمانیان ہین ؟ کتنے پہیے ہین ؟ کس طرح
حرکت کرتا ہے، ذرا اُسکی تفصیل تو ارشاد ہو،

ا - یہ تو مین نہین بتا سکتا، یہ آلہ ایسا ہے جسکے اعراض و جوہر دونون نامعلوم ہین،

ف - تو گویا یہ ایسی شے ہے جسکے اجزا نامعلوم ہین، جسکی شکل نامعلوم ہے، اور جسکی حرکت نامعلوم ہے،

ا - مین تو سمجھتا ہون کہ وہ شکل و حرکت دونون سے معریٰ ہے، اسلئے کہ یہ مین تسلیم کر چکا ہون کہ
جوہر حاس کسی حالت مین اعراض محسوسہ کا حامل نہین ہوسکتا،

ف - مگر ایسے آلہ کا تصور آپکے ذہن مین پیدا ہوتا ہے جو جملہ اعراض محسوسہ یہانتک کہ امتداد سے
معریٰ ہو،

ا - ہان اسکا تصور تو واقعی میرے دماغ مین نہین آتا،

ف - پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور ہستی مفروضہ کا وجود تسلیم کرتے ہین؟
کیا آپکے خیال مین خدا اس سے بے نیاز ہو کر پورا صاحب قدرت نہین رہتا؟ یا جب آپ
اپنے ذہن مین کوئی تصور قائم کرتے ہین تو اسکی وساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہین،

ا - آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کیا کرتے ہین، خود آپکے پاس اسکے انکار کی کیا دلیل ہے؟

ف - میرے پاس انکار کے لئے یہ دلیل کافی ہے کہ اسکے اثبات کی کوئی دلیل موجود نہین اور
آپ خیر دلیل تو کیا پیش کرینگے، غضب تو یہ ہے کہ جس شے کے وجود کا دعوی کرتے ہین اسکی بابت

یہ تک نہین بتاتے کہ وہ ہے کیا، اور خود تسلیم کرتے ہین کہ اسکی بابت ذہن مین کوئی تصور ہی نہین،
خدارا غور کیجئے کہ یہ کسی فلسفی نہین بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایان ہے، کہ وہ کسی شے کے وجود کا
تو مدعی ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کر سکے کہ وہ کیا ہے، اور اسکا علم کیونکر ہوا؟

ا - ذرا ٹھہریئے۔ مین جو مادہ کو آلہ قرار دیتا ہون اور پھر اسکے اوصاف و خواص نہین بیان کرسکتا
تو اسکے یہ معنی نہین کہ میرے ذہن مین مطلق اسکا تصور نہین پیدا ہوتا، میرا مطلب صرف اسقدر ہے کہ
اس آلہ کی کوئی مخصوص و متعین شکل تو میرے ذہن مین نہین آتی، لیکن ایک عام آلہ کا جو تصور ہوسکتا ہے
وہ میرے ذہن مین اسکے متعلق ہے،

ف - لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ علت سے علیحدہ ہو کر اس آلہ محض کا عام تصور بھی صفات
ربانی کے منافی ہے، تو؟

ا - اگر یہ ثابت ہو جائے تو مین فوراً اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤنگا،

ف - آلہ کے تصور عام سے آپکی کیا مراد ہے؟

ا - وہ خصائص جو تمام آلات مین مشترک ہین انکا تصور،

ف - تمام آلات مین تو جو شے مشترک ہے وہ یہ ہے کہ انکا استعمال صرف اسی حالت مین ہوتا ہے
جب تنہا ہماری قوت ارادی سے کام نہین چلتا، مین اپنی انگلی کو حرکت دینے مین کبھی بھی آلہ کی مدد
نہین لیتا، اسلئے کہ اسکے لئے ارادہ کافی ہے، لیکن اگر کسی درخت کو جڑ سے اُکھاڑنا یا کسی چٹان کو
اسکی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہہ کسی آلہ کی مدد لینا پڑیگی، کیا آپ اس تجربہ کے خلاف کوئی
ایسی مثال دے سکتے ہین، جسمین فاعل کی قوت ارادی کے کافی ہونیکے باوجود بھی کسی آلہ سے کام لیا گیا ہو،

ا - ایسی تو کوئی مثال نہین ملتی۔

ف - پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہین کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے وہ ذات جو فعال لمایرید ہی کی

پوری مصداق ہے، کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی، اور اگر محتاج نہین ہے تو بلاضرورت اسکے استعمال سے کیا حاصل؟ اس لحاظ سے میرے خیال مین آپکو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ آلہ کی وساطت حق تعالی کی قدرت کاملہ کے تخیل کے منافی ہے، اب آپکو حسب وعدہ اپنے دعویٰ سے دست بردار ہوجانا چاہئے۔

ا- ہان اسکا برجستہ جواب تو واقعی مجھے نہین سوجھا،

ف- میرے نزدیک صداقت جب کہین بھی نظر آجاے، اُسے قبول کرنیکے لئے تیار ہوجانا چاہئے، اسمین شبہہ نہین کہ ہم سب آلات کو کام مین لاتے ہین؟ مگر کیون محض اسلئے کہ ہماری قوتین ناقص ہین، آلات کا استعمال صریحًا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ فاعل قادر مطلق نہین، اور اسے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے وسایط و آلات تلاش کرنا ہوتے ہین، جس سے یہ صاف نیتجہ نکلتا ہے کہ جو فاعل اَولیٰ ہے، اُسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہین ہوسکتی، اس قادر مطلق کی شان کا یہ عین اقتضا ہے کہ جونہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہے معًا اسکا نفاذ بھی ہوجاتا ہے، اُسے کسی آلہ سے استعانت کی حاجت نہین، اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہین، تو وہ بھی اس حیثیت سے نہین کہ ان مین بذات خود کوئی قوت عاملہ موجود ہے، بلکہ محض اِسلئے کہ قانون فطرت نے اُنہین یونہی ڈال دیا ہے، اور ان مین یہ قوت اسی علت العلل نے ودیعت کر رکھی ہے جو خود ہر طرح کے نقص و ضعف سے مبرا و منزہ ہے،

ا- اچھا مین اب اس دعوے سے دست بردار ہوتا ہون کہ مادہ کوئی آلہ ہے، لیکن اُسکا یہ مطلب نہین کہ مین نفس مادہ کے وجود کا منکر ہوا جاتا ہون، اسلئے کہ ممکن ہے کہ مادہ کی حیثیت ایک محل یا موقع کی ہو،

ف- معاذ اللہ! آپ کتنی باتین بدل چکے ہین، مگر اب بھی مادہ کے عدم کا اقرار نہین کرنا چاہتے، قواعد مناظرہ کے رُو سے مجھے پورا حق حاصل ہے کہ آپ پر سخت گرفت کرون، لیکن خیر مین یہ نہین

چاہتا، مین صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہون کہ جب آپ مادہ کا علت ہونا تسلیم کر چکے تو اس سے آپکی مراد کیا ہے، کہ وہ موقع ہے، اور پھر موقع کا مفہوم سمجھا نیکے بعد یہ بھی ارشاد ہو کہ مادہ کو موقع تصورات تسلیم کرنے کی دلیل کیا ہے؟

ا- آپکے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہے کہ موقع سے میری مراد ایک بے شعور و غیر فعّال ہستی ہے، جسکی موجودگی مین خدا ہمارے نفوس مین تصورات کو خلق کرتا ہے،

ف- اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

ا- ماہیت کا مجھے علم نہین،

ف- اچھا، اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجئے، یعنی اس مجہول الماہیت، بے شعور، و غیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہے؟

ا- جب ہم یہ پاتے ہین کہ یہ تصورات ہمارے ذہن مین ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ پیدا ہوتے ہین تو قدرۃً خیال پیدا ہوتا ہے کہ انکی آفرینش کے کچھ متعین و مرتب مواقع ہین،

ف- آپ اسے تسلیم کرتے ہین کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہے جو انہین ان مواقع پر خلق کرتا ہے،

ا- جی-

ف- تو یہ چیزین جو خدا کے سامنے موجود ہین، خدا انکا ادراک بھی کرتا ہوگا،

ا- ظاہر ہے، ورنہ وہ اسکے لئے محل فعل ہی کیون ہون،

ف- اس قول پر اور بیسیون اعتراضات وارد ہوتے ہین، اُن سے قطع نظر کرکے کیا سلسلۂ تصورات کی ترتیب و خوش نظمی کو حل کرنیکے لئے محض ذات باری کی حکمت بالغہ و صنعت کاملہ ناکافی ہے؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادرِ مطلق و حکیم کل کی توہین لازم نہین آتی کہ وہ

جب عمل کا ارادہ کرتا ہے تو ایک بے شعور ہستی اُسے متاثر کرتی اور اسے خوش سلیقگی سکھاتی ہے ؛

اور پھر اگر آپکے مزعومات تسلیم بھی کر لئے جائین، تو حاصل ؟ یہ سمجھنا پھر بھی دشوار رہیگا کہ جو چیزین ذات باری کے ادراک مین آچکی ہین، بلکہ اسکے لئے مواقع تکوین تصورات کا کام دیچکی ہین، کیونکر انکا بالکل مستقل وقائم بالذات وجود خارجی تسلیم کیا جاسکتا ہے،

ا- ہان یہ اتو موقع کی تاویل بھی مہمل معلوم ہوتی ہے، مین اعتراف کرتا ہون کہ اب کوئی جواب میرے خیال مین نہین آتا،

ف - اب آپکو خود یہ نظر آگیا ہوگا کہ وجود مادہ کی اتنی مختلف تعبیرین کرکے آپ ایسی شے کے وجود کو فرض کر رہے تھے، جسکی بابت نہ یہ معلوم ہی کہ وہ کیا ہے ؟ نہ یہ کہ کیونکر ہے ؛

ا- مین اتنا ضرور کہونگا کہ مجھے خود اب اپنے گذشتہ دعاوی متزلزل نظر آنے لگے ہین، تاہم میرا یہ یقین زائل نہین ہوا ہے کہ مادہ کا وجود ہے ضرور،

ف - اگر مادہ موجود ہے تو آپکو اسکا علم کیونکر ہے ؟ ظاہر ہے کہ دو ہی طرح ہو سکتا ہے براہ راست یا بالواسطہ، اگر براہ راست ہے تو فرمایئے کہ حواس مین سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور اگر بالواسطے تو کس استدلال کی بنا پر ؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم وادراک سے متعلق تھے، اب رہا مادہ تو بذات خود تو فرمایئے کہ وہ کیا ہے ؟ کوئی قابل ادراک شے ہے، جوہر ہے، علت ہے، آلہ ہے، یا موقع ہے ؛ آپ ان مین سے ہر شق اختیار کر چکے ہین، اور ہر شق کا ابطلان کر چکے ہین، جسے خود آپ بھی تسلیم کر چکے ہین، اب اگر کوئی نئی صورت ذہن مین آئی ہو تو مین اُسے بھی بخوشی سُننے کے لئے تیار ہون،

ا- مجھے ان شقون کے متعلق جو کچھ کہنا تھا، کہہ چکا، اب نہین جانتا اور کیا کہون،

ف - لیکن باایںہمہ مادہ کے وجود سے انکار کرنیکو اب بھی دل نہین چاہتا، دیکھئے مین اسکی ایک آسان تدبیر بیان کرتا ہون، یہ مان لیجئے کہ مادہ کا وجود ہے، مگر یہ فرمایئے کہ آپکو اسکا علم کیونکر ہوتا ہے

اور اگر نہین موجود ہے تو بھی یہ دیکھئے کہ آپکے تمام تصورات بدستور قائم رہتے ہین یا نہین ؟ یعنی اسکا وجود نہ فرض کرنے سے آپکے تصورات متعلقۂ کائنات مین کوئی تغیر تو نہین ہوتا ؟

ا- یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہے کہ مادہ اگر نہین ہے تو بھی ہمارے مدرکات وتصورات بدستور رہین گے جو اسوقت ہین، یہ بھی میری سمجھ مین نہین آتا کہ اگر مادہ ہے تو ہمین اسکا ادراک کیونکر ہوتا ہے ؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جملہ تعبیرات مادہ کی جو تردید کی مین اسکا بھی قائل ہوگیا، لیکن باوجود ان سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہین زائل ہوتا کہ کسی نہ کسی معنی مین مادہ کا وجود ہے ضرور، گو اسکی ماہیت مین نہ بیان کرسکون،

ف - خیر یہ تو میرا سوال نہین ہے کہ آپ ایک نامعلوم شے کی ماہیت کی کوئی جامع ومانع تعریف میرے سامنے پیش کرین، میرا سوال صرف اسقدر ہے کہ اگر وہ جوہر ہے تو کیا کسی جوہر کا اعراض وصفات سے معریٰ ہونا ممکن ہے، اور اگر اسمین اعراض وصفات ہین تو ارشاد ہو کہ وہ کیا کیا ہین ؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اس سے کیا مراد ہے کہ مادہ انکا حامل ہے ؟

ا- ان پہلوؤن پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہے، اور اب کوئی کہنے والی بات باقی نہین رہی، آپکے مزید استفسارات کے جواب مین میری گذارش ہے کہ اب مین مادہ کو نہ جوہر سمجھتا ہون نہ عرض، نہ ہستی ذی شعور، نہ ذی امتداد، نہ علت نہ آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب سے الگ ایک مجہول الماہیت شے سمجھتا ہون،

ف، تو گویا اب آپ مادہ کو ہستی محض کا مرادف قرار دے رہے ہین،

ا- صرف اس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مختصات جزئی اعراض وصفات سے پاک ہے،

ف - اس نامعلوم الماہیت مادہ کا وجود ہے کس مقام پر ؟

ا- کیا خوب! آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہین، یعنی اگر مین کہدون کہ فضا مین ہی تو آپ

فوراً یہ ثابت کردینگے کہ اسکا وجود محض ذہنی ہے، کیونکہ مکان وفضا کا وجود محض ذہنی ہونا مسلّم ہوچکا ہے، لیکن مجھے اپنی ناواقفیت کے اظہار مین کوئی باک نہین، مین صاف صاف کہتا ہون مجھے اسکی مقامیت کی کوئی خبر نہین، صرف اتنا جانتا ہون کہ فضا مین موجود نہین ہے، آپکے لئے یہی منفی جواب کافی ہے، اور آیندہ مادہ سے متعلق آپکے ہر سوال کا جواب سلبی ہوگا،

ف - اچھا، آپ اسکی جگہ نہین بتاتے ہین نہ سہی، یہ تو فرمایئے کہ اسکی موجودگی کی شکل کیا ہے، اور اسکے وجود سے مراد کیا ہے؟

ا - وہ نہ ذی شعور ہے نہ فعّال، نہ مدرِک ہے، نہ مدرَک،

ف - آخر اسمین کوئی بھی صفت ایجابی ہے؟

ا - کامل غور کے بعد مین کہہ سکتا ہون کہ میرے علم مین اسمین کوئی صفت ایجابی نہین، مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار مین ذرا شرم نہین، مین مطلق نہین جانتا کہ اسکے وجود سے کیا مراد ہے اور اسکے وجود کی کیا شکل ہے،

ف - خیر آپ اپنی اسی روش پر قائم رہیئے، اور دیانت کے ساتھ مجھے یہ بتایئے کہ آپ ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن مین پیدا کرسکتے ہین، یعنی ایسی ہستی جو تمامتر ذی جسم وذی شعور ہستیون سے بالکل الگ ہو،

ا - (ذرا توقف کے بعد) نہین، مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ہستی محض کا کوئی تصور میرے ذہن مین نہین پیدا ہوسکتا، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور ہستی مطلق کا ہوسکتا ہے لیکن اب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہین ہوسکتا، مین اپنے منفی جوابات کے پُرمصلحت اصول پر قائم ہون، اور صاف کہتا ہون کہ مادہ سے متعلق مجھے نہ اسکی "کہان" سے واقفیت ہے نہ "کیونکر" ہے، نہ "کیا" ہے، نہ کسی اور شے سے ہے،

ف - مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعوی کرتے ہین تو آپکے ذہن مین اسکا کوئی تصور نہین ہوتا

ا - مطلق نہین،

ف - تو گویا آپکی ساری تقریر کا ماحصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادہ کی بنا پر مدرکات کا وجود خارجی قرار پایا، پھر انہین اصل ٹھرایا گیا، اسکے بعد علت، پھر آلہ، بعد ازان موقع، یہانتک کہ آخر مین ہستی مطلق کی نوبت آئی، جو لاشے کی مرادف نکلی، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی رو سے لاشے کا مرادف ثابت ہوا، مین نے آپکی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہین بیان کیا؟

ا - جو کچھ بھی ہو، مین اسپر قائم ہون کہ کسی شے کا تصور مین نہ آسکنا اسکی دلیل نہین ہوسکتی کہ وہ شے موجود بھی نہین ہے،

ف - آپکا قول اس حد تک تو بالکل درست ہے کہ اگر کوئی شے براہ راست ہمارے ادراک مین نہ آئے، لیکن اسکی علت، معلول، یا کوئی اور علامت موجود ہو تو قطعاً ہمین اس شے کے وجود کا یقین کرلینا چاہیئے، اور ایسی شے کے وجود سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم مین نہین آئی ہے، ہٹ دہرمی ہے، یہانتک مین آپسے متفق ہون، لیکن جب آپ ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہین، جسکا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہے، نہ فعل سے جو ہمارے ادراک مین بلاواسطہ و بالواسطہ کسی طرح نہین آتی، جو نہ مدرِک ہے نہ مدرَک، نہ روح ہے نہ تصور، اور جسکا صاف وواضح کیا معنی، کوئی دُھندلا سا تصور بھی ذہن مین نہین پیدا ہوتا، تو اس سے یہی نتیجہ نہین نکلتا کہ وہ شے موجود نہین، بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا اسم بول رہے ہین جسکا کوئی مسمّے نہین، ایک ایسا لفظ استعمال کررہے ہین، جسکا نہ کوئی معنی ہے، اور نہ مفہوم، اور یہ آپ خود فیصلہ کرسکتے ہین کہ محض لفظی گورکھ دھندا کس سلوک کا مستحق ہے،

ا - صاف بات یہ ہے کہ گو آپکے دلائل ناقابل تردید ہین، تاہم ان سے میرے دل پردہ

اثر نہین پڑا جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لئے ضروری ہے، میرے دل مین اب بھی
اس نامعلوم الحال شئے، مادہ کا خیال موجود ہے،

ف - لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لئے کسی حقیقت کا محض مستدل ہونا کافی نہین، بلکہ ایک اور شے کا شمول بھی ضروری ہے، کوئی شے کتنے ہی تیز و صاف روشنی مین رکھی ہوئی لیکن اگر بصارت مین نقص ہے، یا آنکھ دوسری طرف متوجہ ہے تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہین آسکتی، یہی حال ذہن بشری کا ہے، کسی حقیقت کے ثبوت مین کتنے ہی مضبوط و مستحکم دلائل و شواہد موجود ہون، لیکن اگر دل مین پہلے سے اسکے خلاف تعصب موجود ہے تو کیا اسے طبیعت قبول کریگی؟ نہین اسکے لئے ضرورت ہے دقت اور محنت کی، یعنی اسے ذہن کے سامنے بار بار پیش کیا جائے، اور طبیعت کو مختلف طریقون پر اسے قبول کرنے کیلئے آمادہ کیا جاتا رہے، تب کہین جاکر ذہن مین ایسی نامانوس حقیقت کی طرف سے اذعان کامل کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہے، مین بار بار کہہ چکا ہون، مگر ایکبار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہون کہ ایسی شے کے وجود کا دعوی کرتے ہین جسکے متعلق نہ آپکو یہ علم ہے کہ وہ کیا ہے، کیونکر ہے؟ اور کس غرض کے لئے ہے، آپ حد درجے سے بہت تجاوز ہو رہے ہین، ایسے مہمل دعوے کی نظیر کسی علم، کسی فن، کسی شعبۂ حیات مین مل سکتی ہے؟ ایسے مہمل دعوی کو عامی سے عامی بھی تسلیم کرسکتا ہے؟ آپ غالباً اب بھی کہے جائینگے کہ مادہ کا وجود بہر حال ہے، خواہ اسکے مفہوم اور اسکی نوعیت وجود سے ہمین واقفیت نہو، لیکن مجھے اسپر اسلئے اور زیادہ حیرت ہے کہ آپ بالکل بلا وجہ اسپر اڑے ہوئے ہین، یعنی دنیا کی کسی شے کا وجود، یا کوئی بات بھی تو وجود مادہ پر معلق نہین، یا آپکے خیال مین اگر کوئی بات ایسی ہے تو اسے بھی کہہ ڈالیے،

ا - یہ تو ہے، خود حقیقت اشیاء باطل ہوئی جاتی ہے، اگر مادہ کا وجود نہ فرض کر لیا جائے،

اب اس سے بڑھکر آپ کیا چاہتے ہین؟

ن - حقیقت اشیاء باطل ہوئی جاتی ہے، خوب! مگر یہ کونسی اشیاء ہین، مدرکہ یا متصورہ؟

ا - اشیاء مدرکہ،

ن - مثلاً یہ میرے ہاتھ کا دستانہ،

ا - ہان، یہ یا کوئی سی بھی شے جو حواس سے محسوس ہوسکے،

ن - خیر اسی متعین مثال کو لیجئے، کیا یہ امور مجھے اسکی حقیقت کا یقین دلانے کے لئے کافی نہین کہ مین اسے دیکھ رہا ہون، چھو رہا ہون اور پہنے ہوئے ہون؟ اور اگر یہ کافی نہین ہین تو یہ فرمائیے کہ اس مرئی شے کی حقیقت کے یقین مین مجھے یہ فرض کر لینے سے کیونکر مدد مل سکتی ہے کہ ایک شے جو میرے لئے ناقابل مشاہدہ ہے، ایک نامعلوم نوعیت کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر (یا کسی مقام پر نہین) موجود ہے؟ ایک ایسی شے کے وجود فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس ہے، مجھے اس شے کی حقیقت تسلیم کرنے مین کیونکر مدد مل سکتی ہے، جو اسوقت واقعۃً مین لمس کر رہا ہون؟ اور ایک رویت و لمس پر کیا موقوف ہے، کیونکر ایک قطعاً ناقابل ادراک شے کا فرضی وجود، ایک واقعی مدرک شے کے وجود حقیقی کا یقین دلانے مین معین ہوسکتا ہے؟ بس اب مجھے یہ سمجھا دیجئے تو مین آپکا قائل ہوجاؤن،

ا - مین اتنا ماننے کے لئے تو اب تیار ہوگیا کہ مادہ کا وجود نہایت بعید از قیاس ہے لیکن ابھی اسکے عدم امکان کا کوئی قطعی و صریح ثبوت مجھے نہین ملا،

ن - اگر کسی شے کا امکان محض اسکے وجود کی کافی دلیل ہے تو کوہ زرد سنطار[1] کا وجود بھی واقعی ہے،

ا - یہ سچ ہے تاہم آپکو اسکے امکان سے تو انکار نہین، اور جو شے خارج از امکان نہین

[1] ایک موہوم جانور،

ممکن ہے کہ اسکا وجود واقعی بھی ہو،

ف - مین تو اسکے امکان کا بھی منکر ہون، اور میرا خیال ہے کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے رُو سے اسکے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہین، عام طور پر مادہ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہین کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، متشکل، و حرکت پذیر جوہر، موجود فی الخارج ہے، اور کیا آپ ایسی شے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہین کر چکے ہین؟

ا - ہان یہ تو مین تسلیم کر چکا ہون، لیکن یہ لفظ مادہ کا صرف ایک مفہوم ہے،

ف - لیکن کیا عرف عام مین اسکے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہے؟ اور اگر اس معنی مین وجود مادہ کا عدم امکان ثابت ہوگیا تو اسکے ہر معنی مین ثابت ہو جائیگا، اسکے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ نئے معنی فیا کرے تو اس سے استدلال کرنا ممکن کیونکر ہے؟

ا - مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرف عام کی پابندی نہین کرتے، انہین عوام سے زیادہ اپنے الفاظ مین محتاط ہونا چاہیئے،

ف - لیکن مادہ کے یہی معنی خود فلسفیون کی اصطلاح مین بھی مسلم ہین، اور اس سے قطع نظر کہ کے آپ تو دوران گفتگو مین اسکے متعدد معانی لے چکے ہین، اور جب جو معنی اختیار کرنے مین آپکو سہولت نظر آئی، آپ نے اصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈال کر بلا تامل انہین اختیار کر لیا ہے، بلکہ بحث مین اسقدر طوالت بھی صرف اسی لئے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے، اور اس سے بڑھکر اسکے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جتنے معانی آپکے یا کسی کے دماغ مین پیدا ہو سکتی ہین وہ سب فرداً فرداً ناممکن ثابت ہو چکے

ا - لیکن مین نے سب سے آخر مین اسکے جو غیر متعین و غیر واضح معنی لئے تھے، اسکے لحاظ سے اسکے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہین ہوا،

پاٹلی پتر (پٹنہ) کے کھنڈر

اور

قدیم ہندوؤنکے تمدن پر پارسیون کا اثر

(۲)

تلخیص: مرزا احسان احمد بی - اے

(ب) پاٹلی پتر کے مستقر کی تعین

پلینی | قدما مین پلینی پہلا شخص تھا جس نے گنگا اور جمنا کے سنگم سے ۴۲۵ میل کے فاصلہ پر ایک خاص مقام کو پیلی بھوتر قرار دیا، وہ لکھتا ہے "کہ تمام ہندوستان مین سب سے زیادہ مشہور اور صاحب اقتدار قوم پرسائی ہین جو ایک نہایت وسیع اور زرخیز شہر مین آباد ہین جو پیلی بھوتر کے نام سے مشہور رہے، اس بنا پر چند مصنفین نے خود باشندون اور نیز اس تمام حصہ کو جو گنگا اور انڈس کے درمیان واقع ہے، پیلی بھوتری کے نام سے منسوب کیا ہے" علمائے یورپ نے اٹھارہوین صدی کے نصف آخر مین اس مسئلہ کے متعلق کوشش شروع کی،

ڈی انویلی | سب سے پہلے جس نے اس میدان مین قدم رکھا وہ فرانس کا مشہور جغرافیہ دان ڈی انویلی[1] تھا، جس نے ایرینوبوس[2] کو غلطی سے جمنا سمجھکر پٹالی پتر کو پلباس (الہ اباد)

---

[1] ۱۶۹۷ - ۱۷۸۲ء [2] سون کا قدیم نام ہے

کے قریب جگہ دی، اس غلط فہمی کی وجہ یہ تھی کہ اس نے پرسائی اور پریاگ کو یکسان سمجھا

رنیل ۱۷۴۲-۱۸۳۰ رنیل جو انگلستان کا مشہور ترین جغرافیہ دان گذرا ہے، پہلا شخص تھا جس نے جدید پٹنہ کو قدیم پٹالی پتر کا مستقر قرار دیا، پہلے اس کا خیال تھا کہ قنوج قدیم پٹالی پتر تھا لیکن فوراً اس کو اپنی غلطی محسوس ہو گئی، چنانچہ کہتا ہے "مقامی تحقیقات سے اس امر کا پتہ چلا ہے کہ پٹنہ کے مقام پر یا اسکے قریب ایک بہت بڑا شہر موجود تھا جسکا نام پٹل پٹھر تھا، اور دریائے سون جو اس وقت پٹنہ سے ۲۲ میل کے فاصلہ پر گنگا سے ملتا ہے، کسی زمانہ مین پٹل پٹھر کی دیوار کے نیچے آکر ملتا تھا، یہ نام پیلی بھوتر کے نام سے اسقدر مشابہ ہے اور اسکی تائید مین اسقدر قطعی ثبوت موجود ہین کہ قنوج کے متعلق میرا خیال بے شبہہ غلط تھا، اور پلینی نے جس پیلی بھوتر کا نشان دیا ہے وہ حقیقت مین یہی پٹنہ ہے"

ٹامس پینٹ ۱۷۲۶-۱۷۹۸ ٹامس پینٹ رنیل کی راے سے اتفاق کرتا ہوا لکھتا ہے کہ "مسٹر رنیل نے نہایت صحیح طور پر پٹالی پتر کے مستقر کی تعیین کی ہے، اور انکا یہ خیال کہ سون پہلے اسکی دیوار کے قریب سے بہتا تھا اور پیلی بھوتر دونون دریاؤن کے سنگم پر واقع تھا، بلا دلیل اور بے بنیاد نہین ہے،

کرنل ولفورڈ اول اول ۱۷۹۸ء مین کرنل ولفورڈ کے دل مین یہ خیال پیدا ہوا کہ پیلی بھوتر اور راجگڑھ مین جو پہلے دار السلطنت تھا، کوئی فرق نہین ہے، لکھتا ہے کہ "ایک شخص بالا رام نے اسکو از سر نو بنوا کر اپنے ایک لڑکے کے رہنے کیلئے مخصوص کر دیا، اسکے لڑکے عموماً بالی پتر کہے جاتے ہین یعنی بالا کے لڑکے، اس لحاظ سے اسکا نام بالی پتر مشہور ہو گیا، کیونکہ وہان بالا کا لڑکا رہتا تھا، بالی پتر سے یونانیون نے پالی پتر اور پالی بوتھر

له آلہ آباد دوسرا نام ہے،

بتایا، ۱۸۲۲ء مین ولفورڈ نے یہ خیال قایم کیا کہ پیلی بوتھرا اور پٹالی پتر دو مختلف مقامات تھے، چنانچہ کہتا ہے کہ "پیلی بوتھرا اور پٹالی پتر (جو اب پٹنہ ہے) یہ دونون شہر بالکل لندن اور ویسٹ منسٹر کیطرح ایک دوسرے سے ملے ہوے تھے"

ولیم فرنکلین، بکنن ہملٹن وغیرہ ۱۸۱۵ء مین کرنل ڈبلو فرنیکلن نے بھاگلپور کو پٹالی پتر قرار دیا، چنانچہ لکھتا ہے کہ "شہر کے گرد و نواح مین اور ایک حد تک اس حصہ مین جو سکندر اعظم کے حملہ سے قبل پرسائی سلطنت کے نام سے مشہور تھا جو پہاڑیان واقع ہین، اگر انکی شہادت اور نیز مقامی، تاریخی اور روایتی واقعات پر غور کیا جائے تو میرے نزدیک قدرتی طور پر یہ نہایت صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ بجائے راج محل، پٹنہ، قنوج یا آلہ آباد کے بھاگلپور کو پیلی بوتھر قرار دیا جائے"

۱۸۰۹ء مین ڈاکٹر بکنن ہملٹن نے پٹنہ کے قریب کسی پروہت سے کچھ معلومات بہم پہنچائین جن سے رنیل کی تحقیقات کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی برہمنون کے زبانی روایتون کے مطابق اس مقام کا قدیم نام پٹالی پتر تھا،

اس کے بعد دو چینی سیاحون یعنی فاہیان اور ہوئن سیانگ کے سفرنامے دستیاب ہوئے، پٹالی پتر کے متعلق انھون نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے رنیل اور بکنن ہملٹن کی راے کی تصدیق ہوتی ہے یعنی پٹنہ قدیم پاٹلی پتر تھا، اگرچہ شہر کی ہیئت بہت زیادہ بدل گئی ہے، تاہم چینی سیاحون نے اکثر جو جغرافیائی خصوصیات بتائی ہین ان سے اس راے کی تائید ہوتی ہے،

(ج) ان عمارتون کی تعیین اور انکشافات اثریہ کا بیان جنکا تذکرہ چینی سیاحون نے کیا ہے، پٹالی پتر کے مستقر کی تعیین کے بعد دوسرا سوال ان قدیم مورخین عمارتون کا تعین

کرتا تھا جنکا قدیم چینی سیاحون نے تذکرہ کیا ہے، کرنل ویڈل نے ان تحقیقات کو نہایت دلچسپ اور مختصر طور پر بیان کیا ہے،

تقریباً ۱۸۴۵ء مین مسٹر ریورشا نے یہ دریافت کیا کہ پٹنہ کے قریب جو ٹیلے پانچ پہاڑی کے نام سے مشہور ہین، وہ پٹالی پتر کے استحکامی منارون کے کھنڈر تھے، اسوقت محکمہ علم الآثار کی عام راے یہ تھی کہ اگرچہ قدیم پٹالی پتر جدید پٹنہ کے بالکل قریب واقع تھا، لیکن قدیم شہر کے نشانات بالکل موجود نہ تھے،

۱۸۷۶ء مین پٹنہ کے کسی حصہ مین ایک تالاب کھودتے ہوئے، ایک لمبی دیوار کے کچھ آثار دریافت ہوئے تھے، جنکا تذکرہ مسٹر مکرنڈل نے اپنی کتاب "قدیم ہندوستان" مین کیا ہے،

۱۸۷۹ء مین جنرل کننگھم نے اپنے محکمہ علم الآثار کی عام راے سے اختلاف کرتے ہوئے، اس امر کا اعلان کیا کہ پانچ پہاڑی اور چھوٹی مین ابھی تک قدیم شہر کے آثار موجود ہین، اور ان دو مقام کے درمیان مین اشوکہ کے قدیم محل وغیرہ واقع تھے، لیکن باوجود اس اعلان کے وہی عام راے جسکا ذکر اوپر گذر چکا ہے قایم رہی،

لیکن ۱۸۹۲ء مین کرنل ویڈل نے چینی سیاحون کے بیانات کے مدد سے تحقیقات کرکے کننگھم کے راے کی تائید کی، کہ پٹالی پتر کے اکثر نشانات باقی ہین، علاوہ اسکے اس نے قدیم شہر کی اکثر عمارتون[۱] کے نشانات وغیرہ بھی دریافت کئے

مسٹر پی۔ سی، مکرجی نے بھی چند ابتدائی تحقیقات کی تھین،

---

۱ مثلاً راجہ کا محل، اشوکہ کا محل وغیرہ وغیرہ

ڈاکٹر اسپونر کی تحقیقات کا بیان

ڈاکٹر اسپونر نے ۶ جنوری ۱۹۱۳ء کو بمقام کمرہار اپنی تحقیقات شروع کی جہان چوبیس برس قبل کرنل ویڈل نے اشوکہ کے ایک ستون کے کچھ آثار دریافت کئے تھے، علاوہ اس کے ابتدائی معائنہ مین کمرہار کے قریب ایک میدان مین ویڈل کو کچھ چکنے پتھر کے اجزا ملے تھے، جنکے متعلق اسکا خیال تھا کہ وہ اشوکہ کے موریَن ستونون کے اجزا تھے، لیکن ڈاکٹر اسپونر کا خیال ہے کہ یہ چکنے پتھر اشوکہ کے منار کے نہین بلکہ ایک موریَن عمارت کے تھے جو ایک نہایت وسیع ستون دار دالان تھی، جسکے زیادہ پایدار حصے زمین کی نرمی کیوجہ سے نیچے رہ گئے تھے، اور لکڑی کے حصے یعنی چھت، فرش وغیرہ آگ سے جل گئے تھے، جیسا کہ راکھ کے ڈھیر سے ظاہر ہے، چونکہ موجودہ حالت مین ایک ستون دار دالان کے وجود کے متعلق محسوس شہادتین بہت کم ملسکتی ہین، اسلئے ڈاکٹر اسپونر نے اپنی تحقیقات کی بنا طبقات الارض پر رکھی ہے، چنانچہ لکھتے ہین کہ "موریَن ہال کی اصلی ہیئت تقریباً برباد ہوگئی ہے، اسلئے خود زمین کے طبقات کیطرف ہمکو اپنی تحقیقات رجوع کرنی پڑی ہی"

ڈاکٹر اسپونر نے ستونون کی نو قطارین دریافت کی ہین، اور ایک دسوین قطار کی بھی اُمید رکھتے ہین، ہر قطار مین دس ستون ہین، لیکن تمام ستون مٹ گئے ہین، محض ایک ستون باقی رہ گیا ہے، جس سے کل عمارت کی طرز ساخت کا پتہ ملتا ہے، غرض مختلف شہادتون سے جو کچھ دریافت ہوا ہے وہ حسب ذیل ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ مسیح سے تین سو برس قبل کسی زمانہ مین موریَن خاندان کے کسی بادشاہ نے کمرہار مین متعدد عمارتین تعمیر کرائی تھین، جنمین ایک "سو ستونون کی دالان" بھی تھی، یہ عمارت طرز ساخت وغیرہ کے لحاظ سے ہندوستانی

اور قدیم عمارتون سے بالکل مختلف تھی، اسکا بالائی حصہ سال کی لکڑی کا تھا، صدیون تک
یہ عمارت زیر استعمال رہی، پانچوین صدی عیسوی مین معلوم ہوتا ہے کہ اس عمارت
مین آگ لگ گئی تھی، بہرحال ستونون کے نیچے کچھ حصے کسی طرح آگ سے بچ گئے
تھے، بعد کو معلوم ہوتا ہے کہ فرش وغیرہ کی مرمّت کیگئی تھی، چنانچہ گپتا کے زمانہ
مین مسیح سے آٹھ سو برس بعد یہ ویرانہ پھر آباد ہوگیا تھا لیکن امتداد زمانہ سے
ستونون کے کچھ حصے اور عمارتون کی دیوارین وغیرہ برباد ہوگئین، اور یہ مقام
پھر ویران ہوگیا، خاندان گپتا کے زوال کے بعد اسپر کوئی پھر غیر معمولی اضافہ
نہین ہوا،

قدیم ہندوستان مین اس قسم کی عمارت کوئی موجود نہ تھی، اگر یہ واقعہ ہے، تو قدرتی
طور پر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ غیر ملک کے کسی خاص عمارت کے نمونہ پر ضرور
بنی ہوگی،

کچھ عرصہ ہوا کہ سر جان مارشل نے سارناتھ کی عمارتون سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ
موریہ عمارتون پر پچی کاری وغیرہ غیر ملک کے معمارون نے کی تھی، چنانچہ ایک مدت
سے یہ معلوم ہے کہ اشوک کے تعلیمی مینار دارا ے ایران کے تعلیمی مینارون کے نمونہ پر
بنائے گئے تھے، اور اسکی عمارتون کے منقوش کنگرون کا انداز پرسیپالس[1] کے
کنگرون سے، بہت زیادہ مشابہ تھا، اب چونکہ موجودہ عمارت کا انداز ہندوستان سے
بالکل مختلف ہے، اور اسکے ستونون سے وہ لطافت ظاہر ہوتی ہے جو خاص ایران کا
حصہ تھا، اس بنا پر ڈاکٹر اسپونر کا خیال ہے کہ یہ عمارت طرز ساخت مین بھی ایران کی

[1] ایشیاے کوچک مین یہ ایک مقام تھا جہان دارا نے ایک ہال بنایا تھا جسمین سو ستون تھے،

ممنون اثر ہوگی،

ڈاکٹر اسپونر کی اس تحقیقات پر انکی اہلیہ نے دارا کے تخت گاہ کا تذکرہ کیا، چنانچہ ڈاکٹر
اسپونر نے اپنی "عمارت[1]" سے اسکا مقابلہ کیا، اور دونون مین بہت سے وجوہ تشابہ
نظر آئے جنمین خاص یہ ہین،

(۱) ایک مربع ہال تھا، جس مین دس ستونون کی دس قطارین تھین جنکا درمیانی فصل
یکسان تھا،

(۲) دونون عمارتون کا رخ مشرق کیطرف تھا، جیساکہ "مشرق" مین عام قاعدہ ہے،

(۳) باقیماندہ ستون پر جو نقش و نگار رہین وہ پرسی پالس کے ستونون سے مشابہ ہین،

(۴) دونون عمارتون کے ستونون کا درمیانی فصل مستقل تھا یعنی پرسی پالس کے
ستونون کا فصل دس ایرانی کیوبٹ تھا اور موریہ عمارت کا دس ہندوستانی کیوبٹ،

(۵) موریہ عمارت مین دو ستونون کے درمیانی فصل کا انداز گو پرسی پالس سے بالکل
مشابہ نہ تھا، لیکن نمونہ وہی تھا، ان وجوہ تشابہ کی بنا پر ڈاکٹر اسپونر نے اپنی تحقیقات
کے لئے ایک علمی اصول قایم کرلیا یعنی پٹالی پتر کی عمارت کی بنیاد پرسی پالس کی
عمارت کے نمونہ پر رکھی گئی تھی،

(۶) دوسرا خیال جو ڈاکٹر اسپونر کے دل مین پیدا ہوا وہ یہ تھا، کہ اگر یہ عمارت
پرسی پالس کے نمونہ پر بنی تھی، تو اور عمارتین بھی دارا کے محل کیطرح اس سے ضرور
بنی رہی ہونگی، چنانچہ لارڈ کرزن نے اپنی کتاب مین پرسی پالس[1] کے محل کا جو
نقشہ دیا ہے، اسکو مدّنظر رکھتے ہوے ڈاکٹر اسپونر نے تحقیقات کی تو فوراً یہ معلوم

[1] پرشیا اینڈ پرشین کیسچن جلد دوم صفحہ ۱۵۰

ہو گیا کہ ہندوستانی محل کے متعلق اور بھی عمارتین تھین جو دارا کے محل کی طرح اصل عمارت سے یکسان فاصلہ پر واقع تھین، اس تحقیقات کی بنا ڈاکٹر اسپونر نے ذیل کے واقعات پر رکھی ہے،

(۱) کئی مصنوعی پہاڑیان ملی ہین جو پرسی پالس کے متعلق عمارتون کیطرح اصل ہال سے یکسان فاصلہ پر واقع تھین،

(۲) یہ عمارتین ایک بلند سطح پر واقع تھین جو پرسی پالس کے مصنوعی چبوترے سے مشابہ تھی،

(۳) معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ مین اس تمام بلند سطح کے چارون طرف ایک خندق تھی،

ان واقعات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ہندوستانی محل اور اسکے متعلق عمارتون مین بہت سی ایسی خصوصیتین تھین جو پرسی پالس اور اسکے متعلق عمارتون مین مشترک تھین،

عمارت چوبین، ایران کی خصوصیت ڈاکٹر اسپونر کا بیان ہے کہ ملک کے اس حصہ مین چونکہ پتھر آسانی سے نہین ملسکتا تھا، اسلئے لکڑی استعمال کیجاتی تھی، ایرین اسکی ایک دوسری وجہ بتلاتا ہے کہ دریا کے کنارے جو عمارتین بنائی جاتی تھین وہ تھوڑے دنون کے لیے بنائی جاتی تھین، اسلئے لکڑی کی ہوتی تھین، لیکن فرگوسن کا قول ہے کہ یہ ایران کی خاص خصوصیت تھی جسکی ایشیا مین قدیم ترین مثال پرسی پالس کا محل ہے اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ مورین محل کے معمار نے زیادہ تر لکڑی استعمال کرنے مین ایرانی رسم کی خلاف ورزی نہین کی،

اخبار و سیر

حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ

نام و نسب سعد نام، ابو عمرو کنیت، سید الاوس لقب، قبیلۂ عبد الاشہل سے ہین، سلسلہ نسب یہ ہے، سعد بن معاذ بن نعمان بن امرء القیس بن زید بن عبد الاشہل بن جشم بن حارث بن خزرج بن نبت (عمرو) بن مالک بن اوس، والدہ کا نام کبشہ بنت رافع تھا، جو حضرت ابو سعید خدری کی چچازاد بہن تھین، قبیلۂ اشہل، قبائل اوس مین شریف تر قبیلہ تھا، اور سیادت عامہ اس مین وراثتًا چلی آتی تھی، چنانچہ حضرت سعد کے تمام مورث اپنے زمانہ مین تاج سیادت زیب فرق کیئے تھے،

والد نے ایام جاہلیت ہی مین وفات پائی، والدہ موجود تھین، ہجرت سے پیشتر ایمان لائین اور حضرت سعد کے انتقال کے بعد بہت دنون تک زندہ رہین،

اسلام اگرچہ عقبہ اولیٰ مین یثرب کی سرزمین پر خورشید اسلام کا پرتو پڑ چکا تھا، لیکن حقیقی ضیاگستری حضرت مصعب بن عمیر کی ذات سے وابستہ تھی، چنانچہ جب وہ داعی اسلام بنکر مدینہ پہنچے تو جو کان اس صدا سے نا آشنا تھے، انکو بھی چارناچار اسکے سننے کیلیئے تیار ہونا پڑا،

سعد بن معاذ ابھی حالت کفر مین تھے، انکو مصعب کی کامیابی پر سخت حیرت اور اپنی قوم کی بے وقوفی پر انتہا درجہ کا حزن و ملال تھا،

لیکن تابہ کے؟ آخر ایک دن اُنپر بھی حضرت مصعب کو کامیابی حاصل ہوئی، سعد بن زرارہ نے جنکے مکان مین مصعب فروکش تھے، اُنسے کہا تھا کہ سعد بن معاذ مسلمان ہوجائینگے تو دو آدمی بھی کافر نہ رہ سکین گے اسلئے آپ کو اُنکے مسلمان کرنے کی فکر کرنی چاہیئے، سعد بن معاذ حضرت مصعب کے پاس آئے تو اُنھون نے کہا کہ مین ایک بات کہنا چاہتا ہون، آپ بیٹھکر سن لیجئے، ماننے نہ ماننے کا آپ کو اختیار ہے سعد نے منظور کیا تو حضرت مصعب نے اسلام کی حقیقت بیان کی، اور قرآن کی چند آیتین پڑھین، جنکو سنکر سعد بن معاذ کلمہ شہادت پکار اُٹھے،

قبیلہ عبد الاشہل مین یہ خبر فوراً پھیل گئی، سعد گھر گئے تو خاندان والون نے کہا کہ اب وہ چہرہ نہین، حضرت سعد نے کھڑے ہوکر پوچھا "مین تم مین کس درجہ کا آدمی ہون" سب نے کہا "سردار اور اہل فضیلت" فرمایا "تم جب تک مسلمان نہو گے مین تمسے بات چیت نہ کرون گا" حضرت سعد کو اپنی قوم مین جو عزت حاصل تھی اسکا یہ اثر ہوا کہ شام ہونے سے قبل تمام قبیلہ مسلمان ہوگیا اور در و دیوار تکبیر کے نعرون سے گونج اُٹھے،

اشاعت اسلام مین حضرت سعد کا یہ نہایت عظیم الشان کارنامہ ہے، صحابہ مین کوئی شخص اس فخر مین انکا حریف نہین آنحضرت نے اسی بنا پر فرمایا ہے خیر دور الانصار بنو النجار ثم بنو عبد الاشہل، یعنی انصار کے بہترین گھرانے بنو نجار کے ہین اور انکے بعد عبد الاشہل کا درجہ ہے حضرت سعد اور انکے قبیلہ کا اسلام عقبہ اولیٰ اور عقبہ ثانیہ کے درمیان کا واقعہ ہے مسلمان ہوکر حضرت سعد نے حضرت مصعب کو اسعد بن زرارہ کے مکان سے اپنے ہان منتقل کرلیا،

غزوات اور دیگر حالات کچھ دنون کے بعد عمرہ کی غرض سے مکہ روانہ ہوئے، اور

امیہ بن خلف کے مکان پر کہ مکہ کا مشہور رئیس اور انکا دوست تھا قیام کیا (امیہ مدینہ آتا تھا تو انکے ہان ٹھہرا کرتا تھا) اور کہا کہ جسوقت حرم خالی ہو مجھے خبر کرنا چنانچہ دوپہر کے قریب انکے ساتھ طواف کے لئے نکلے، راستہ مین ابو جہل سے ملاقات ہوئی، پوچھا کہ یہ کون ہین، امیہ نے کہا سعد، ابو جہل نے کہا تعجب ہے کہ تم صابیون (بے دین، آنحضرت اور صحابہ مراد ہین) کو پناہ دیکر اور انکے انصار بنکر مکہ مین نہایت اطمینان سے پھر رہے ہو، اگر تم انکے ساتھ نہوتے تو تمہارا گھر پہنچنا دشوار ہوجاتا، حضرت سعد نے غضب آلود لہجہ مین جواب دیا "تم مجھے روکو پھر دیکھنا کیا ہوتا ہی! مین تمہارا مدینہ کا راستہ روک دون گا" امیہ نے کہا سعد! ابو الحکم (ابو جہل) مکہ کا سردار ہے، اسکے سامنے آواز پست کرو، حضرت سعد نے فرمایا چلو ہٹو، مین نے آنحضرت سے سنا ہے کہ مسلمان تم کو قتل کرین گے، بولا کیا مکہ مین آکر مارین گے جواب دیا اسکی خبر نہین[1]،

اس پیشنگوئی کے پورا ہونے کا وقت غزوہ بدر تھا، کفار قریش نے مدینہ پر حملہ کرنے کے لئے نہایت ساز و سامان سے تیاریان کی تھین، آنحضرت کو خبر ہوئی تو صحابہ سے مشورہ کیا، حضرت سعد نے اُٹھکر کہا یا رسول اللہ ہم آپ پر ایمان لائے، رسالت کی تصدیق کی اس بات کا اقرار کیا کہ جو کچھ آپ لائے ہین حق اور درست ہے سمع و طاعت پر آپ سے بیعت کی، پس جو ارادہ ہو کیجیے، اس ذات کی قسم جسنے آپ کو نبی بناکر بھیجا اگر آپ سمندر مین کودنے کو کہین تو ہم حاضر ہین، ہمارا ایک آدمی بھی گھر مین نہ بیٹھیگا ہمکو لڑائی سے بالکل خوف نہین اور انشاء اللہ میدان مین ہم صادق القول ثابت ہونگے، خدا ہماری طرف سے آپکی آنکھین ٹھنڈی کرے[2]، آنحضرت اس تقریر سے

[1] صحیح بخاری ص ۵۶۳ ج ۲ [2] زرقانی ج ۱ ص ۴۷۹

بہت خوش ہوئے، فوجون کی ترتیب کا وقت آیا تو قبیلہ اوس کا جھنڈا آنحضرت نے اُنکے حوالہ کیا،

غزوۂ احد مین اُنھون نے رسول اللہ کے آستانہ پر پہرہ دیا تھا،

کفار سے مقابلہ کے لیے رسول اللہ کے راے تھی کہ مدینہ مین رہکر کیا جاے، عبد اللہ بن ابی ابن سلول کا بھی یہی خیال تھا، لیکن بعض نوجوان جنکو شوق شہادت دامنگیر تھا، باہر نکلکر لڑنے پر مُصر ہوے چونکہ کثرت راے انھین کو حاصل تھی اس بنا پر آنحضرت نے انھین کی تائید کی، اور زرہ پہننے کو اندر تشریف لے گئے سعد بن معاذ اور اسید بن حضیر نے کہا، کہ تم لوگون نے رسول اللہ کو باہر چلنے کے لیے مجبور کیا ہے، حالانکہ ان پر آسمان سے وحی آتی ہے اسلئے مناسب یہ ہے، کہ اپنی راے واپس لے لو اور معاملہ کو بالکل آنحضرت پر چھوڑ دو، آنحضرت تلوار، ڈھال، اور زرہ لگا کر نکلے تو تمام لوگون کو ندامت ہوئی، عرض کیا کہ ہمکو حضور کی مخالفت منظور نہین، جو حکم ہو بجالانے پر آمادہ ہین، ارشاد ہوا کہ اب کیا ہوتا ہی نبی جب ہتھیار پہن لیتا ہی تو جنگ کا فیصلہ کر کے اتارتا ہے، غرض کوہ احد کے دامن مین لڑائی شروع ہوئی اسلامی لشکر پہلے فتح یاب تھا لیکن پھر تاب مقاومت نہ لا کر پیچھے ہٹا اسوقت آنحضرت سب سے زیادہ ثابت قدم تھے، اور آپ کے ساتھ ۱۲ اصحاب داد شجاعت دیرہے تھے اُنھین مین حضرت سعد بن معاذ بھی تھے[1]

اس غزوہ مین انکے بھائی عمرو شہید ہوئے[2]

معرکہ خندق مین کہ ۵ھ مین ہوا آنحضرت نے انصار سے مدینہ کے تہائی پھل عینیہ بن حصن بن بدر کو دینے کے لیے مشورہ کیا تھا، اس مشورہ مین سعد بن عبادہ کے ساتھ سعد بن معاذ بھی شریک تھے[3]،

[1] طبقات ابن سعد ص ۲۶ جلد ۳ قسم ۱ [2] زرقانی صفحہ ۴ جلد ۲ [3] طبقات صفحہ ۳ جلد ۳ قسم ۱ [4] ایضاً صفحہ ۵۲

لڑائی کا وقت آیا تو زرہ پہنی اور ہاتھ مین حربہ لیئے میدان کو روانہ ہوئے بنو حارثہ کی قلعہ مین انکی ماں موجود تھین اور حضرت عائشہ کے پاس بیٹھی تھین، شعر پڑھتے ہوئے گذرے تو ماں نے کہا، بیٹا تم پیچھے رہ گئے، جلدی جاؤ،

جس ہاتھ مین حربہ تھا وہ باہر نکلا ہوا تھا حضرت عائشہ نے کہا سعد کی ماں دیکھو زرہ بہت چھوٹی ہے، میدان مین پہنچے، تو حبان بن عبد مناف نے کہ عرقہ کا بیٹا تھا ہاتھ پر ایک تیر مارا جس سے ہفت اندام کٹ گئی[1]، اور نہایت جوش مین کہا لو مین عرقہ کا بیٹا ہون آنحضرت نے سنا تو فرمایا خدا اسکا چہرہ دوزخ مین عرق آلود کرے،

اسکے بعد مسجد نبوی مین ایک خیمہ لگایا، اور رفیدہ اسلمیہ کو انکی خدمت پر مامور کیا، حضرت سعد اسی خیمہ مین رہتے تھے، اور آنحضرت روزانہ انکی عیادت کو تشریف لاتے تھے، چونکہ زندگی سے مایوسی ہو چکی تھی، خدا سے دعا کی کہ قریش کی لڑائیان باقی ہون تو مجھے زندہ رکھ اُنسے مجھے لڑنے کی بڑی تمنا ہی کیونکہ اُنھون نے تیرے رسول کو اذیت دی تکذیب کی اور مکہ سے نکال دیا، اور اگر لڑائی بند ہونیکا وقت آگیا ہی تو اس زخم سے مجھے شہادت دے، اور بنی قریظہ کے معاملہ مین میری آنکھین ٹھنڈی کر، اس دعا کا دوسرا ٹکڑا مقبول ہوا[2] چنانچہ جب بنو قریظہ کو آنحضرت نے جلا وطن کرنا چاہا تو چونکہ وہ قبیلۂ اوس کے حلیف تھے کہلا بھیجا کہ ہم سعد کا حکم مانین گے، آنحضرت نے حضرت سعد کو اطلاع کی وہ گدھے پر سوار ہو کر آئے، مسجد کے قریب پہنچے تو آنحضرت نے انصار سے کہا کہ اپنے سردار کی تعظیم کے لیئے اُٹھو،[3]

پھر سعد سے فرمایا، "کہ یہ لوگ تمھارے حکم کے منتظر ہین" عرض کی، "تو مین حکم دیتا ہون، کہ جو لوگ لڑنے والے ہین قتل کیئے جائین اولاد غلام بنائی جائے، اور مال تقسیم کر دیا جائے

[1] صحیح بخاری صفحہ ۵۹۱ جلد ۲ و دیگر کتب رجال [2] ایضاً صفحہ ۵۹۱ جلد ۲ [3] ایضاً

آنحضرت نے یہ فیصلہ سنکر کہا تم نے آسمانی حکم کی پیروی کی" چنانچہ اسکے بموجب اپنے سامنے ۴۰۰ آدمی قتل کرائیے،

وفات اس واقعہ کے بعد کچھ دنون تک زندہ رہے، آنحضرت نے خود زخم کو داغا جس سے خون رک گیا لیکن اسکے عوض ہاتھ پھول گیا تھا، ایک دن زخم پھٹا اور اس روز سے خون جاری ہوا کہ مسجد سے گذر کر بنی غفار کے خیمہ تک پہونچا لوگون کو بڑی تشویش ہوئی پوچھا گیا معاملہ کیا ہے؟ جواب ملا سعد کا زخم پھٹ گیا ہے آنحضرت کو اطلاع ہوئی تو گھبرا اُٹھے اور کپڑا گھسیٹتے ہوئے مسجد آئے دیکھا تو حضرت سعد کا انتقال ہوچکا تھا نعش کو اپنے آغوش مین لیکر بیٹھے خون برابر بہ رہا تھا، لوگ آکر جمع ہونا شروع ہوئے حضرت ابوبکرؓ آئے اور نعش کو دیکھکر ایک بیچ ماری کہ ہائے انکی کمر ٹوٹ گئی، آنحضرت نے فرمایا ایسا نہ کہو، حضرت عمرؓ نے رو کر کہا انا للہ وانا الیہ راجعون خیمہ مین کہرام پڑا تھا، دکھیا مان یہ کہکر رو رہی تھی،

ویل امسعد سعدا + برا عۃ ونجدا + ویل امسعد سعدا + صرامۃ وجدا

آنحضرت نے فرمایا کہ اور رونے والیان جھوٹ بولتی لیکن یہ سچ کہتی ہین،

جنازہ روانہ ہوا تو خود آنحضرت ساتھ ساتھ تھے، فرمایا کہ انکے جنازہ مین ستر ہزار فرشتے شریک ہین، لاش بالکل ہلکی ہوگئی تھی، منافقین نے مضحکہ کیا تو آنحضرت نے فرمایا کہ انکا جنازہ فرشتے اٹھائے تھے، دفن کر کے واپس ہوئے تو سرور کائنات نہایت مغموم تھے ریش مبارک ہاتھ مین تھی اور اس پر مسلسل آنسو گر رہے تھے،

حضرت سعد کی وفات تاریخ اسلام کا غیر معمولی واقعہ ہے، انھون نے اسلام کی جو خدمات انجام دی تھین، جو مذہبی جوشش انمین موجود تھا اسکی بدولت وہ انصار مین صدیق اکبر سمجھے جاتے تھے، حضرت عائشہ کے معاملہ مین جب آنحضرت نے فرمایا

کہ اس دشمن خدا (ابن ابی) نے مجھے سخت تکلیف دی ہے، تم مین کوئی اس کا تدارک کرسکتا ہے؟ تو سب سے پہلے انھون نے اٹھکر کہا تھا کہ قبیلہ اوس کا آدمی ہو تو مجھکو تبلائیے، مین ابھی گردن مارنے کا حکم دیتا ہون،!

اسوقت اسی محب صادق اور عاشق جان نثار نے وفات پائی تھی، اس واقعہ کی اہمیت اس سے اور بڑھ جاتی ہے کہ فرشتے جنازہ مین موجود تھے، آنحضرت نے ارشاد فرمایا کہ انکی موت سے عرش مجید جنبش مین آگیا ہے[1]!! ایک انصاری فخریہ کہتا ہے،

وما اھتز عرش اللہ من موت ھالک   سمعنا بہ، الا لسعد ابی عمرو!

کسی مرنے والے کی موت پر خدا کا عرش نہین ہلا، مگر سعد ابن ابی عمرو کی موت پر!

حلیہ حلیہ یہ تھا، قد دراز، بدن دوھرا،

اولاد دو بیٹے تھے، عمرؓ و عبداللہؓ، دونون صحابی اور بیعت الرضوان مین شریک تھے،

فضل و کمال جیسا کہ اوپر معلوم ہوا حضرت سعد کا انتقال اوائل اسلام مین ہوا تھا، آنحضرت کے فیض صحبت سے انھون نے ۵ برس فائدہ اٹھایا اس عرصہ مین بہت سی حدیثین سنی ہونگی، لیکن چونکہ روایات کا سلسلہ آنحضرت کے بعد قائم ہوا، اسلئے انکی روائتین اشاعت نہ پاسکین،

صحیح بخاری مین عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت مذکور ہے جسمین انکے عمرہ کا ذکر آیا ہے، ایک حضرت انس کی حدیث ہے جس مین سعد بن ربیع کے احد مین قتل ہونے کا تذکرہ ہے،

مناقب و اخلاق اخلاقی حیثیت سے حضرت سعد بڑے درجہ کے انسان تھے،

[1] صحیح بخاری صفحہ ۵۳۶ جلد ۱،

حضرت عائشہ فرماتی ہین ،، رسول اللہ صلعم کے بعد سب سے بڑھکر عبد الاشہل کے تین آدمی تھے
سعد بن معاذ، اسید بن حضیر، اور عباد بن بشر،،

وہ خود کہتے ہین کہ یون تو مین ایک معمولی آدمی ہون، لیکن تین چیزون مین جس رتبہ تک پہنچنا چاہئیے، پہونچ چکا ہون، پہلی بات یہ ہے کہ رسول اللہ سے جو حدیث سنتا ہون، اسکے منجانب اللہ ہونے کا یقین رکھتا ہون، دوسرے نماز مین کسی طرف خیال نہین کرتا، تیسرے جنازہ کے ساتھ رہتا ہون تو منکر نکیر کے سوال کی فکر دامن گیر رہتی ہے،

سعید بن مسیب کہتے ہین کہ یہ صفتین پیغمبرون مین ہوتی ہین!

آنحضرت کو انکے اعمال پر جو اعتماد تھا، اس حدیث سے معلوم ہو سکتا ہے جسمین مردہ کو قبر کے دبانے کا ذکر آیا ہے، اس کا ایک فقرہ یہ بھی ہے کہ اگر قبر کی تنگی سے کوئی نجات پا سکتا تو سعد بن معاذ نجات پاتے[1]

ایک مرتبہ کسی نے حریر کا جبہ آنحضرت کے پاس بھیجا تھا، صحابہ اسکو چھوتے اور اسکی نرمی پر تعجب کرتے تھے، آنحضرت نے فرمایا کہ تمکو اسکی نرمی پر تعجب ہے، حالانکہ جنت مین سعد بن معاذ کے رومال اس سے[2] بھی زیادہ نرم ہین،

سعید انصاری
دار المصنفین
اعظم گڈھ

[1] اخرجہ احمد والبیہقی عن عائشہ، [2] صحیح بخاری جلد ا صفحہ ۵۳۶-

باب التقریظ والانتقاد

تاریخ اخلاق یورپ

قدیم زمانہ مین تاریخ کا دائرہ صرف سلطنتون کے انقلابات، اور اکابران قوم کے حالات زندگی تک محدود تھا، لیکن یورپ نے تمدن، تہذیب، معاشرت، اور علوم و فنون غرضکہ انسان کے دل و دماغ کے تمام نتائج کو شامل کرکے اس فن کو گوناگون مباحث سے لبریز کر دیا،

کتاب زیر ریویو یورپ کی اس جدت طرازی کا ایک بہترین نمونہ ہے، یہ مسلم ہے کہ دنیا کی تمام چیزون کی طرح انسان کی اخلاقی حالت مین بھی تغیرات و انقلابات ہوتے رہتے ہین دنیا کی ہر چیز کی طرح بتدریج اُنکی نشو و نما ہوتی ہے، اور جس طرح ہر ملک کی آب و ہوا و جغرافیائی حالات کی بنا پر اُسمین مختلف قسم کی زرعی و معدنی پیداوار ہوتی ہے، بعینہ اسی طرح ہر ملک اور ہر قوم کی اخلاقی حالت بھی مختلف ہوتی ہے، اسلئے دنیا کی تمام چیزون کی طرح ارتقاء اخلاق کی بھی تاریخ لکھی جاسکتی ہے، اور نہایت دلچسپی کے ساتھ لکھی جاسکتی ہے،

ایڈورڈ ہارٹ پول لیکی (۱۸۳۸ء تا ۱۹۰۳ء) برطانیہ کے مشہور فضلا مین ایک خاص درجہ امتیاز رکھتا ہے، اس نے اپنی تمام زندگی تصنیف و تالیف مین گذاری، اور اپنی یادگار مین ہزارون صفحے چھوڑکر مر گیا، کتاب زیر ریویو اسی دریا کا ایک گوہر نایاب ہے، اسمین اس نے سب سے پہلے اخلاق کی حقیقت پر نہایت تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، اور فلسفہ اخلاق کے متعلق حکمائے قدیم و جدید نے جو مختلف نظریات قائم کئے ہین انکو نہایت وضاحت کے ساتھ لکھا ہے، مسلمانون کو ناز ہے کہ انھون نے حکمائے یونان کے فلسفہ کے ایک ایک حرف کو

عربی زبان مین منتقل کرلیا، لیکن اس کتاب کو پڑھکر معلوم ہوتا ہے کہ اسوقت دنیاے اسلام
مین صرف ارسطو کی آواز بازگشت آرہی ہے، یونان مین اور جو حکماء گذرے ہین، انکے
فلسفہ کی طرف یا تو مسلمانون نے سرے سے توجہ ہی نہین کی، یا کی تو متاخرین نے اس
سرمایہ کو بالکل برباد کردیا، بہرحال اس کتاب کو پڑھکر ہم یونان کے دوسرے حکماء کے
نظریات وخیالات سے واقف ہوسکتے ہین، اور ان نظریات کے تقابل سے ہمکو
ارسطو کے خیالات پر تقریظ وتنقید کا موقع ملسکتا ہے،

اخلاق کی حقیقت پر بحث کرنیکے بعد مصنف نے روما کی اخلاقی حالت کی تاریخ
لکھی ہے، اور اسکے تمام تغیرات وانقلابات، اور اسباب وعلل کو نہایت تفصیل کے
ساتھ بتایا ہے، آج ملک کی اخلاقی حالت پر حکماء کا کوئی خاص اثر نہین پڑتا، کیونکہ یہ لوگ
جو نظریہ قائم کرتے ہین، اسپر خود عامل نہین ہوتے، لیکن قدیم زمانہ کی حالت بالکل اس سے
مختلف تھی، قدیم زمانہ مین ہر فلسفی جو کچھ کہتا تھا وہی کرتا تھا، اسلئے جو لوگ اسکے پیرو ہوتے تھے
وہ بھی اسی سانچے مین ڈھلجاتے تھے، اور اس طرح رفتہ رفتہ تمام ملک انھی کے رنگ مین
رنگ جاتا تھا،

اس کتاب کے پڑھنے سے نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم ہوجاتا ہے کہ روم کی
اخلاقی تاریخ کن کن حکماء کے اخلاقی نظریات اور انکی اخلاقی حالات سے متاثر رہی، اور ہ حکماء کا
قوم مین کیا درجہ واثر رہا، لیکن افسوس ہی کہ ایسی نادر اور مفید کتاب آجتک ہمارے جدید گروہ کے
طاق نسیان مین پڑی رہی، اور انگریزی لٹریچر کے کلید بردارون نے ناولون کے ہزارون ورق
الٹ ڈالے لیکن اس دلچسپ کتاب کا ایک صفحہ بھی نہین پڑھا، کیونکہ یہ کتاب کسیقدر دقیق
مطالب پر مشتمل تھی، اور "لائٹ لٹریچر" کا خوشنما لفظ اسپر صادق نہین آسکتا تھا، لیکن ہمکو خوشی ہے

ہمارے دوست مسٹر عبدالماجد بی۔اے نے اپنی پوری جماعت کے سر سے یہ الزام اٹھا دیا ہے
اور انکی مساعی جمیلہ کی بدولت اس کتاب کا نہایت مطلب خیز ترجمہ ہماری اردو زبان مین
شائع ہوگیا ہے،

جو لوگ اہل قلم کی جلالت شان کا معیار صرف سیکڑون کتابون کی ورق گردانی، اور
بکثرت کتابون کے حوالجات کو قرار دیتے ہین وہ لوگ ترجمہ کے لفظ کو بے پروائی سے سنتے ہین
اور اسکو کسیقدر بے وقعتی کے ساتھ پڑھتے ہین، لیکن ہم خوش ہین کہ مترجم نے اس قسم کے لوگون کے
رد وقبول سے بے نیاز ہوکر ایک ایسی دلچسپ اور مفید کتاب کا ترجمہ کیا ہے، جسپر اس زمانہ
کی سیکڑون تصنیفات قربان ہین،

یہ ترجمہ اگرچہ بہرحال ترجمہ ہے، تاہم عبارت کی دلآویزی، اور مطالب کی وضاحت کے
لحاظ سے اسکو ترجمہ نہین کہا جاسکتا، نہایت قدیم زمانہ سے ترجمہ کے دو طرز چلے آتے ہین،
ایک یہ کہ کتاب کو سامنے رکھکر لفظ کے مقابل مین لفظ رکھتے جاتے ہین اور اسکو لفظی ترجمہ کہتے ہین
دوسرا یہ کہ مصنف کے الفاظ کی پابندی نہین کرتے، بلکہ مطالب کو اپنے الفاظ مین ادا کردیتے ہین،
پہلا طرز اگرچہ نہایت متدینانہ ہے، لیکن اسمین اکثر مطالب کی توضیح نہین ہوتی، اور وہ الفاظ کے
گورکھ دھندے مین الجھ کے رہجاتے ہین، دوسرے طریقہ سے اگرچہ بعض اوقات مصنف کے
خیالات کا ٹھیک نقشہ کاغذ پر نہین آتا، تاہم اصل مقصد نہایت وضاحت کے ساتھ منظر عام
پر آجاتا ہے، لائق مترجم نے یہ ترجمہ اسی دوسرے طریقہ کے مطابق کیا ہے، اسلئے
انکو مختلف تصرفات کرنے پڑے ہین، جنکو انھون نے نہایت دیانت کے ساتھ کتاب کے
شروع مین لکھدیا ہے، لیکن اس طرز سے ترجمہ مین اسقدر وضاحت، سلاست اور روانی
پیدا ہوگئی ہے کہ اسکو بمشکل ترجمہ کہا جاسکتا ہے،

بہرحال مصنف کی عظمت، مترجم کی قابلیت، اور کتاب کی خوبی اس بات کی مقتضی ہے کہ اب ناولون، اور خانہ جنگیون کی تاریخ کو بند کر کے رکھدیا جائے، اور اس قسم کی کتابون کا نہایت دقت نظری کے ساتھ مطالعہ کیا جائے، اسلئے ہم ملک کے علمی طبقہ کی خوش قسمتی سمجھین گے اگر انکے میز پر اس کتاب کی ایک خوشنما جلد بھی ہوگی،

یہ کتاب انجمن ترقی اردو کے سلسلہ مین شایع ہوئی ہے، حجم ۳۹۲ صفحہ ہے لکھائی چھپائی عمدہ ہے، اور اخیر مین مصطلحات کی ایک فہرست بھی شامل کیگئی ہے،

پتہ: دفتر الناظر چوک، لکھنؤ، قیمت

عبد السلام ندوی

ادبیات

رباعیات وحید

مانا کہ گدا ہون پر طلبگار نہین — کچھ رد و قبول سے سروکار نہین
ملتا ہی جو دل سے اُس سے ملتا ہون وحید — کچھ فخر نہین ننگ نہین عار نہین

یہ کسکی چمک ہی لعل مین گوہر مین — یہ کسکی ضیا ہی مہر مین اختر مین
یہ نور ہی وہ جسکی حقیقت نہ کھلی — اب تک ہین زمین و آسمان چکر مین

کچھ فکر فضول، کچھ پریشانی ہے — دانائی کے ساتھ ساتھ نادانی ہے
مدت سے پڑھا رہا ہون دل کو یہ سبق — دنیا ابدی نہ عمر طولانی ہے

عالم مین ہر ایک سمت چرچا کیا ہی — ہنگامہ ہی کیا شور یہ برپا کیا ہے
دیکھا ہے وہ محو تماشا نکلا — اب تک نہ کھلا یہ کہ تماشا کیا ہے

مقصود نہ ہاتھ آئیگا آسانی سے — تو باز نہ آ کوشش امکانی سے
آزاد ہو پہلے رفتہ رفتہ اے دل — خودبینی و کبر سے تن آسانی سے

مطبوعاتِ جدیدہ

خضر خان دولرانی، سلسلۂ کلام خسرو، جسکا ذکر گذشتہ پرچہ مین ہو چکا ہے، آج ہمارے سامنے اسکی دو کتابین اور ہین، خضر خان دولرانی اور آئینۂ اسکندری، عاشقون اور معشوقون کی فہرست مین اگرچہ قیس و فرہاد کی طرح خضر خان اور دولرانی کا نام نمایان نہین، تاہم چونکہ ان دونون نے ہندوستان مین عشق و عاشقی کا نام روشن کیا ہے، اسلئے ہندوستان کے باشندون کو خاص طور پر اس کتاب کے ساتھ دلاویزی ہونی چاہیئے، اسکا مسودہ خاص خضر خان نے اپنے ہاتھ سے تیار کر کے خسرو کے حوالہ کیا تھا، خسرو نے اسی خیالی خاکہ مین رنگ آمیزی کر کے ایک تصویر کھڑی کر دی ہے، مولانا رشید احمد صاحب سالم انصاری نے نہایت قابلیت کے ساتھ اس کتاب کو ایڈٹ کیا ہے، اور مقدمہ مین تمام حیثیتون سے کتاب کی خوبیون کو نمایان کیا ہے، اور ہم کہہ سکتے ہین کہ نہ صرف مقدمہ نگاری بلکہ تصحیح و طریقۂ تصحیح کے لحاظ سے بھی یہ مثنوی کسی یورپین محقق اڈیٹر کی محنت سے کسی حیثیت سے کم رتبہ نہین ہے، ہم اس کامیابی پر مولانا رشید احمد صاحب کو مبارکباد دیتے ہین، اسکے پڑھنے سے شاعرانہ چاشنی کے علاوہ ہندوستان کے تمدن، رسم و رواج، علوم و فنون، صنعت و حرفت کے متعلق بہت سی باتین معلوم ہو سکتی ہین، جنکے ساتھ ہندوستانیون کو خاص طور پر دلچسپی ہونی چاہیئے،

آئینۂ اسکندری، اس سلسلہ کی دوسری کتاب آئینۂ اسکندری ہے، یہ مثنوی امیر خسرو نے نظامی کے سکندر نامہ کے جواب مین لکھی ہے، اس مثنوی کی تہذیب و تصحیح کی خدمت مولوی محمد سعید احمد صاحب فاروقی نے ادا کی ہے، ابتدا مین ایک مفصل مقدمہ بھی لکھا ہے، جسمین مختلف موقعون پر آئینۂ اسکندری کا نظامی کے سکندر نامہ سے مقابلہ کیا ہے، لیکن جو لوگ مثنوی مجنون لیلےٰ کے مقدمہ کو پڑھ چکے ہین، اور جو لوگ دولرانی خضر خان کے مقدمہ کو پڑہین گے انکو معلوم ہوگا کہ تنقید و تقریظ کی حیثیت سے آئینۂ سکندری اپنے دونون حریفون سے بہت پیچھے ہے، اور اسکا اصل سبب یہ ہے کہ خود آئینۂ سکندری سکندر نامہ کے مقابلہ مین کم رتبہ ہے، اسلئے اسپر ایک بہتر مقدمہ لکہنا نظامی کا جواب لکہنا ہے، کاغذ اور لکھائی چھپائی کے لحاظ سے تمام کتابون کی حالت یکسان طور پر قابل تعریف ہے، انسٹیٹیوٹ پریس علیگڈھ سے شایع ہوئی ہین، اور وہین سے مل سکتی ہین، قیمت ہر مثنوی کی عہ، ۸ آنے اور ۱۲ آنے بہ تفاوت کاغذ و جلد ہے،

سلک مروارید، جناب میمونہ سلطان شاہ بانو صاحبہ بیگم نواب زادہ میجر حاجی حمید اللہ خان صاحب بہادر نے ناموران اسلام کے اخلاقی واقعات کو ایک رشتہ مین گوندھ کر اسکا نام سلک مروارید رکھا ہے، پہلے لوگ لڑکون کے بہلانے کے لئے جن و پری کے قصے کہا کرتے تھے، جس سے بچون کو کوئی اخلاقی فائدہ نہین پہنچتا تھا، بلکہ توہمات کو ترقی ہوتی تھی لیکن اس کتاب مین جو قصص و حکایات جمع کئے گئے ہین، اس سے ایک طرف تو لڑکون کو اخلاقی سبق ملتا ہے، دوسری طرف توہمات کا سدباب ہوتا ہے، ۱۲ قیمت ہے اور ظل السلطان بک ڈپو بھوپال سے مل سکتی ہے،

ذکر مبارک، یہ کتاب بھی بیگم صاحبہ موصوفہ کے رشحات قلم کی تراوش ہے، اسمین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حالات، غزوات، اور اخلاق و عادات کو نہایت اختصار کے ساتھ لکھا گیا ہے، اور ازواج مطہرات کے حالات بھی شامل کئے گئے ہین، ۵ قیمت ہے اور ظل السلطان بک ڈپو سے مل سکتی ہے،

تاریخ ہند کی کہانیان، چونکہ تاریخ بالخصوص اپنے ملک کی تاریخ ایک ایسی ضروری چیز ہے، جس سے بچون کو بے نیازی نہین ہوسکتی، لیکن اسکے ساتھ تاریخی واقعات اسقدر خشک اور روکھے پھیکے ہوتے ہین کہ بچون کو اُنسے دلآویزی نہین ہوسکتی، اسلئے بنت نصیر الدین حیدر تیموریہ نے اس کڑوی کسیلی دوا کو بچون کے لئے اسطرح خوشگوار بنایا ہے کہ ہندوستان کی قدیم تاریخ کے واقعات کو قصہ کے پیرایہ مین لکھا ہے، جس سے بچون کو قدرۃً دلآویزی ہوتی ہے، یہ کتاب الناظر پریس لکھنؤ مین چھپی ہے اور وہین سے ملسکتی ہے،

عورتون کی انشاء، مردون اور عورتون کے خیالات، جذبات، اور طرز معاشرت مین جس طرح فرق ہے، اسی طرح انکی زبان مین بھی یہ فرق موجود ہے، سیکڑون محاورے اور سیکڑون الفاظ ایسے ہین جو صرف عورتین بولتی ہین، مرد نہین بولتے، بیگم صفدر علی نے اس فرق کو طرز انشاء و تحریر مین بھی نمایان کرنا چاہا ہے، اور متعدد خط وکتابت درج کی ہے جو مختلف قسم کے تعلقات کی عورتون نے باہم کی ہے، اسی کتاب کا نام عورتون کی انشاء ہے جو الناظر پریس لکھنؤ مین چھپی ہے،

التعقبات البلیغہ علی رسالۃ المصافحۃ بالید الواحدۃ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا رسول اللہ صلعم اور صحابہ کرام سے ثابت ہے یا نہین؟ بعض علماء نے ایک رسالہ لکھا تھا جسمین ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے کو ثابت کیا تھا، یہ رسالہ اسیکا جواب ہے، ۳ قیمت ہے، اور حاجی محمد محی الدین تاجر کتب نمبر ۳۹۹ موچی بازار لشکر بنگلور سے ملسکتا ہے،

عماد الصلوٰۃ، اس رسالہ مین نماز و وضو کے فرائض، سنن اور مستحبات درج ہین، قیمت ا ہے، اور سابق پتہ سے ملسکتا ہے،

رجسٹرڈ نمبر ۷۸۱۷ا

مجلد دوم	ماہ ربیع الثانی سنہ ۳۶ھ مطابق ماہ اپریل سنہ ۱۹۱۸ء	عدد دہم

مضامین